



Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift

für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen

zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben

von

Felix E. Peiser

Neunzehnter Jahrgang
1916

Mit vier Tafeln



Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung

Inhaltsverzeichnis Jahrgang 1916

Abhandlungen und Notizen.

Spalte

Besprechungen.

Verzeichnis der Rezensenten.

Sprechsaal.

Altertumsberichte.

Fund bei Tiryns 92. — Erwerbungen der K. Museen zu Berlin 252. — Amerikanische Grabungen in Aegypten und Nubien 253.

Aus gelehrten Gesellschaften.

Vorderasiatische Gesellschaft 29. 60. — Religionswissenschaftliche Vereinigung 29. 156. 190. — Berliner Akademie d. Wiss. 60. 125. 190. 254. — Anthropologischer Verein Stuttgart 60. — Deutsch-asiatische Gesellschaft 125. — Geographische Gesellschaft Wien 125. — Akademie der Inschriften Paris 156. — Vereinigung der Saalburgfreunde 190. — Deutsche Orientgesellschaft 253. — Archaeological Institute of America 254.

Mitteilungen.

Bildung des Forschungsinstituts für Osten und Orient in Wien 124. — Aurel Stein's Reise in Asien 219. — Sitzende Statue einer griechischen Göttin im Berliner Museum 279. — Schatzfund bei Tiryns 280. — Ungarisches wissenschaftliches Institut in Konstantinopel 280.

Personalien.

Becker, C. H. 190. 380. — Cart, L. 220. — Dietrich, K. 190. — Frank, K. 254. — Grohmann, A. 220. — Hrozny, F. 190. — Leipoldt, J. 92. — Leonhard, R. 190. — Littmann, E. 380. — Maspero, G. 254. — Muhieddin, A. 190. — Németh, J. 280. — Oberhummer, E. 125. — Schorr, M. 190. — Streck, M. 280. — Vogüé, C. J. de 380. — Watzinger, K. 125. — Wawell, A. J. B. 220.

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient
und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

19. Jahrgang Nr. 1 — Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. — Januar 1916

Inhalt.

Altägyptisches Anschauungsmaterial für die Urkunden griechisch-römischer Zeit.

Von W. Schubart.

Im Laufe der letzten Jahrzehnte hat die Papyrusforschung, d. h. die Erforschung der griechisch-römischen Periode Aegyptens eine solche Ausdehnung und Selbständigkeit gewonnen, dass sie in Gefahr geraten ist, sich von ihrem Boden und den ihr am nächsten verwandten Wissenschaftsgebieten zu lösen. Aber wer sich mit ihr beschäftigt, darf nicht vergessen, dass sie zum Hintergrunde doch immer das Land Aegypten hat, und dass die Natur des Landes und des Volkes auch in die Zeit griechischer und römischer Herrschaft fortwirkt. Vor allem blieb die grosse Masse des Volkes in der Sitte und teilweise auch in der Sprache ägyptisch, vielleicht in einem Umfange, den unser heutiges Material nicht einmal zu beurteilen gestattet. Es ist daher für den Erforscher der griechisch-römischen Periode unerlässlich, sich mit diesen Grundlagen bekannt zu machen, zumal wenn er sich der Kulturgeschichte im engeren Sinne zuwendet, vor allem dem täglichen Leben des Volkes. Für alle diese Einzelheiten geben die Papyrus-Urkunden der Zeit ein sehr reiches Material, aber doch ein Material, das in eigentümlicher Weise einseitig bestimmt ist: Es gibt kaum eine Urkunde und kaum einen Brief, worin nicht Züge aus dem täglichen Leben, aus Ackerbau, aus Gewerbe, aus dem Treiben in Haus und Hof in irgendeiner Verbindung vorkämen, kaum irgendein Schriftstück, das nicht die Bedeutung dieser Tätigkeiten und dieser Aeusserungen des gewöhnlichen Lebens hervortreten liesse — und doch fehlt uns gerade das, was eigentlich unsere Neugier reizt, nämlich der nähere Einblick in das Wie. Alle diese Urkunden und Briefe, diese Rechnungen, Katasterbücher, Steuerrollen, Steuerquittungen u. dergl. mehr verraten uns nicht, wie denn eigentlich der Acker bestellt wurde, wie die Handwerker arbeiteten, wie die Kaufleute ihre Geschäfte betrieben, und wie es in Haus und Garten aussah.

Eine sorgfältige Durchsicht aller einzelnen, auch der kleinsten Notizen ist für einige Gebiete schon unternommen worden und hat mancherlei ergeben; trotzdem können alle diese Arbeiten den Mangel an Anschauung nicht ersetzen. Und die Funde aus der griechisch-römischen Zeit selbst sind zwar nicht ohne grosse Bedeutung, aber bisher noch längst nicht umfangreich genug, um ein Bild zu geben. Was man ihnen schon heute abgewinnen kann, lehrt das glänzende Werk von W. Weber über die ägyptisch-griechischen Terrakotten. Die lebendige Anschauung muss man sich aus anderen Quellen zu beschaffen suchen, und zwar aus der Beobachtung des gegenwärtigen Lebens in Aegypten, das viele Züge aus dem Altertum aufbewahrt, wie durch die Beschäftigung mit der altägyptischen Zeit, die uns in ihren Denkmälern ein reiches Anschauungsmaterial zur Kulturgeschichte hinterlassen hat. Am besten machen wir uns damit vertraut, wenn wir das Land selbst und seine Denkmäler in Augenschein nehmen, oder wenigstens dasjenige, was in den

grossen Museen an Originalen vereinigt ist, kennen lernen. Da aber auch dies nicht jedem zugänglich ist, werden viele es daher mit Freude begrüssen, wenn ihnen eine Fülle der Anschauung durch ein Buch zugänglich gemacht wird, auf das ich hier die besondere Aufmerksamkeit lenken möchte.

Walter Wreszinski gibt in seinem „Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte", von dem bisher 5 Lieferungen erschienen sind, in ausserordentlich guten Abbildungen zahlreiche Darstellungen aus dem ägyptischen Privatleben, wie er sie durch eigene photographische Aufnahmen an verschiedenen Stellen, hauptsächlich aber in den thebanischen Gräbern gewonnen hat. Was diese Tafeln leisten, um in die Betrachtung der ägyptischen Kunst einzuführen, kann ich hier nicht näher darlegen, ebensowenig, wieviel sich für den inneren Wert der ägyptischen Kunst herauslesen lässt. Ich kann, ohne Vollständigkeit zu erstreben, nur mit ein paar Worten auf diejenigen Züge hinweisen, die für die griechisch-römische Periode Aegyptens von Belang zu sein und diesen oder jenen Aeusserungen der Urkunden und Briefe zu entsprechen scheinen. Wer aber an diese Tafeln herantritt, darf nicht vergessen, dass zwischen diesen Bildern und der griechisch-römischen Periode viele Jahrhunderte liegen, vieles also ohne Zweifel sich bedeutend geändert hat und nur wenig ohne weiteres übertragbar ist. Ganz abgesehen von dem Zeitunterschiede hat auch in der Periode, mit der wir es zu tun haben, der Einfluss der griechischen Kultur zu bedeutenden Wandlungen geführt, die man keinen Augenblick aus dem Auge lassen darf. Was ich also im folgenden gebe, wird im wesentlichen auf einzelne Hinweise hinauslaufen, die dem Benutzer zeigen wollen, wo er etwas für die Anschauung dessen, was die griechischen Urkunden uns schriftlich mitteilen, finden kann.

Eine ganze Reihe von Darstellungen befasst sich mit dem Ackerbau; sie zeigen uns das Pflügen, das Säen, das Ernten, kurzum alle Tätigkeiten, die mit der Landwirtschaft zusammenhängen, meist in derjenigen Gestaltung, die sie etwa in der Mitte des zweiten Jahrtausends v. Chr. gehabt haben. Da gerade die Landwirtschaft infolge der besonderen Bedingungen des ägyptischen Bodens, wie es scheint, sich von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart im wesentlichen unverändert erhalten hat, so darf man ohne grosses Bedenken das, was uns diese Tafeln bieten, auf die griechische Periode übertragen und hinter den Andeutungen der Urkunden, die von landwirtschaftlichen Dingen sprechen, sich solche Vorgänge denken, wie wir sie auf diesen Bildern dargestellt finden. Die einzelnen Tafeln zu nennen wird überflüssig sein; nur auf ein paar ganz besonders anschauliche Beispiele möchte ich hinweisen: auf die Darstellung des Pflügens auf Tafel 51, die Darstellung der Erntearbeiten im allgemeinen auf Tafel 19. In Aegypten hat zu allen Zeiten die Vermessung der Felder eine besondere Rolle gespielt, da die jährlich wiederkehrende Ueberschwemmung die Grenzen der Aecker verwischte und eine neue Bestimmung notwendig machte. Gerade aus den griechischen Urkunden sind uns diese Vorgänge bis ins einzelne bekannt; was sie mit dem Worte „Geometria" bezeichnen, die Feldmessung im engeren Sinne, ist jedem, der sich mit diesen Dokumenten beschäftigt, vertraut genug. Um so lieber sehen wir auf einem dieser Bilder, Tafel 11, einen solchen Vermessungsbeamten mit seiner ganzen Ausrüstung und mit seinen Dienern am Werke. Nicht minder häufig finden wir in den griechischen Urkunden die Getreidespeicher erwähnt, die damals von der Regierung angelegt wurden und in der wirtschaftlichen Verwaltung des Landes eine sehr grosse Rolle spielten (vgl. Preisigke, Girowesen). Ich vermute, sie werden auch damals nicht viel anders ausgesehen haben als die Getreidespeicher, die wir in einem thebanischen Grabe, Tafel 63, abgebildet finden, nur dass gewiss die grossen Anlagen der griechisch-römischen Periode ähnlich wie die Magazine des Ramesseums eine ganze Reihe solcher aus Lehmziegeln gebauten Silos umfassten.

Die Viehzucht wird gleichfalls in unserem Urkunden-Material häufig berührt, ohne dass wir eine rechte Anschauung davon gewinnen könnten. Freilich geben uns die thebanischen Gräber auch nicht mehr als eben Bilder, aber es wird doch nicht nutzlos sein, sich einmal durch Tafel 37 den Betrieb einer grossen Rinderherde, die ihrem Gebieter vorgeführt wird, anschaulich zu machen, ganz abgesehen vom Reize der Darstellung. Ob es dieselben Rassen waren, muss unentschieden bleiben, denn für die griechisch-römische Periode darf man diesen thebanischen Grabbildern ebenso wenig etwas entnehmen wie der Gegenwart, wo das gewöhnliche Rind schon auf den ersten Blick sich deutlich von dem stattlichen ägyptischen Büffel unterscheidet. Der Fischfang hat nach Ausweis der griechischen Urkunden einen grossen Teil der Bevölkerung beschäftigt und einen sehr beträchtlichen Steuerertrag abgeworfen, ebenso wie noch heute die Fische als Nahrungsmittel stark ins Gewicht fallen. Eine ganze Anzahl von Tafeln führt uns den Fischfang vor; besonders lehrreich ist Tafel



84, wo wir die Fischpökler, die Taricheuten, an der Arbeit sehen, und zugleich an ihre Kollegen gleichen Namens denken, die mit den menschlichen Mumien zu tun haben. In unseren Urkunden findet man ziemlich häufig unter den Lebensmitteln Vögel ohne nähere Bezeichnung genannt. Sehen wir nun auf mehreren Tafeln die Netze zum Wachtelfang ausgespannt, so liegt es nahe, anzunehmen, dass auch in der griechischen Zeit gerade dieser Vogel für die Volksernährung eine beträchtliche Rolle gespielt habe. Von den Tauben, die in der griechischen Zeit so häufig genannt werden, habe ich bisher in den Bildern der thebanischen Gräber keine Spur entdecken können. Hinweisen möchte ich noch auf Tafel 27, ein vorzügliches und zugleich erheiterndes Bild der Geflügelmast.

Blicken wir auf Handwerk und Gewerbe, so haben schon im alten Aegypten Goldgiesser und Silberschmied eine beträchtliche Rolle gespielt, und mehrere Abbildungen, besonders Tafel 46, 59 und 82, führen uns ihre besonderen Tätigkeiten vor Augen, nämlich das Giessen des Goldes und das Hämmern des Silbers, Unterschiede, die man später auch in den griechischen Ausdrücken für den Goldschmied χρυσοχόος und den Silberschmied ἀργυροκόπος noch deutlich ausgeprägt findet. Näheres Eingehen darauf kann ich mir ersparen, da alles, was die griechischen Urkunden dafür ergeben, in der vortrefflichen Arbeit von Reil, Beiträge zur Kenntnis des Gewerbes im hellenistischen Aegypten, Lpzg 1913 zusammengestellt worden ist. Nur mit einem Worte möchte ich die Lederarbeiten auf Tafel 79 erwähnen und ebenso auf Tafel 69 die Darstellung des Wagenbaues. Wenn damals, etwa in der Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. der Wagen hauptsächlich als Kriegswagen in Aegypten ein sehr beliebtes Beförderungsmittel war, so erwähnen ihn die griechischen Urkunden weit seltener, am häufigsten noch in dem sogenannten Briefwechsel des Heroninos aus der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr (Papiri Fiorentini II). Vermutlich hat in der griechisch-römischen Periode vieles. was früher der Wagen zu leisten hatte, das erst verhältnismässig spät in Aegypten eingedrungene Kamel übernommen, und der alte Kriegswagen war längst verschollen. Halb zur Landwirtschaft, halb zum Gewerbe gehört eine ausserordentlich lebensvolle Darstellung der Papyrusernte auf Tafel 30, für uns umso wertvoller, als erst in der griechisch-römischen Periode die Papyruskultur zum Zwecke der Papierherstellung in höchster Ausdehnung betrieben worden ist. Das Bild auf jener Tafel ist fast eine Illustration zu der bekannten Urkunde, die von der Verpachtung einer solchen Papyruskultur handelt. (Berl. Griech. Urk. IV 1121 vgl. auch Tebtunis-Papyri II 308). Die Sümpfe, in denen der Papyrus wuchs, steigen auch in einer Reihe von Bildern der Vogeljagd und des Fischfanges anschaulich vor uns auf. Weniger um der griechischen Urkunden willen als im Hinblick auf die hübsche Darstellung verweise ich noch auf Tafel 44, wo wir den Barbier in eifriger Tätigkeit an seinem Patienten sehen, gewiss ein Kulturbild, das an keine Zeitgrenze gebunden ist. Dagegen ist auf Tafel 86 rechts die Darstellung des Bierbrauens wieder lehrreich genug für die zahlreichen Fälle, in denen wir in griechischen Urkunden diesem ägyptischen Nationalgetränke und seiner Ausbeutung für den Steuerertrag (ζυτηρά) begegnen.

Steigen wir etwas höher, so verdient besondere Aufmerksamkeit eine Bildhauerwerkstatt auf Tafel 5; nicht als ob die griechischen Urkunden uns irgendetwas ähnliches schilderten, wohl aber erwähnen sie häufig genug Statuen ägyptischer Tempel, wie ja auch noch eine ganze Reihe von Originalwerken dieser Zeit erhalten ist, und es hat seinen Wert, die Herstellung dieser monumentalen Plastik vor Augen zu sehen. Oft beschäftigen sich unsere Urkunden mit Tempeln, ihren Besitztümern und ihren gewerblichen Betrieben, vgl. W. Ottos Buch über Priester und Tempel. Wenn wir nun in einer ganzen Reihe von Tafeln ein Tempelschatzhaus oder im einzelnen die Gegenstände des Tempelschatzes dargestellt finden, so dürfen wir uns die Tempelschätze der griechisch-römischen Zeit, deren Aufzählung wir häufig genug in den Tempelinventaren lesen, durchaus nicht ebenso vorstellen; vielmehr weist alles darauf hin, dass die spätgriechische Kunst unter den Schätzen der Tempel griechischer Zeit einen breiten Raum eingenommen hat und Werke rein ägyptischen Charakters zum mindesten nicht die erste Rolle gespielt haben. Aber der Betrieb in den Schatzhäusern wird uns doch in diesen Bildern zum Greifen nahe gerückt.

Blicken wir auf das tägliche Leben im engeren Sinne, die Beschäftigung der Menschen im Hause, bei ihren Vergnügungen, im Essen und Trinken, so bieten uns zwar die Tafeln des genannten Werkes eine Fülle von reizvollem und lehrreichem Anschauungsmaterial, aber gerade hier darf man ungefähr nichts auf die griechisch-römische Zeit übertragen. Schon rein äusserlich unterscheidet sich das Mahl der Griechen von dem der Aegypter in der Haltung und Anordnung der Personen, denn während der alte Aegypter auf dem Stuhle sass, lag der Grieche auf dem Diwan ausgestreckt, und für

die Mischkultur der griechisch-römischen Periode wird beides gelten, je nachdem der Kreis der Gäste mehr der einen oder der anderen Schicht angehörte. Die Gastereien, auf die uns die erhaltenen griechischen Einladungskarten hinweisen, sind jedenfalls ganz anders verlaufen, als die altägyptischen Darstellungen der Gräber es uns vor Augen führen. Was sich aber durch alle Jahrhunderte und Jahrtausende erhalten hat, das sind die Vergnügungen, die dazu dienten, das Mahl zu würzen, Tänzerinnen und Musikantinnen, wie sie höchst anschaulich in einer ganzen Reihe von Darstellungen vor uns stehen. Auch sie werden wir uns in griechischer Zeit nicht mehr in altägyptischer Kleidung und nicht mehr mit denselben Musikinstrumenten ausgestattet denken, wohl aber dürfte sich von ihrer Tanzweise und auch von der Art der Musik vieles erhalten haben, jener Musik, die auch heute noch in Aegypten so eigentümlich anmutet. Als besonders gute Beispiele nenne ich die Tafeln 10, 39, 43 und 76 und erinnere auf der anderen Seite an ein paar Urkunden aus der griechischen Zeit, die uns die Bestellung von Tänzerinnen, Flötenbläsern u. dergl. zu Festlichkeiten erhalten haben. (Z. B. Wilcken, Chrestomathie 495, 497, vgl. auch Wessely, Studien zur Palaeogr. u. Papyruskunde XIII p 6). Vielleicht am lebendigsten unter all diesen Grabbildern ist die Scene der Klageweiber auf Tafel 8, die schon um ihrer eigentümlichen künstlerischen Ausgestaltung willen ganz besondere Beachtung verdient, und hier werden wir, ohne einen Fehlgriff zu tun, die Art der Totenklage ohne weiteres auf die griechische Zeit übertragen dürfen, zumal da dieses Bild eigentlich noch in allen seinen Zügen der Gegenwart entspricht und fast zeitlos zu sein scheint. Wir kennen aus den griechischen Urkunden des Serapeums in Memphis die beiden Zwillingspriesterinnen, die zur Totenklage um den gestorbenen Apisstier in die unterirdischen Felsengräber hinabstiegen; wollen wir uns ihre Klage in voller Plastik anschaulich machen, so nehmen wir eben dies Bild zur Hand. Dass manchmal der Zufall einen einzelnen Zug der griechischen Dokumente durch ein Bild beleuchten kann, lehrt Tafel 49 mit der Darstellung eines Brettspieles, haben wir doch in einem griechischen Papyrus (Oxyrh. Pap. III 470) eine Beschreibung eines verwandten Brettspieles erhalten, worüber die kleine Schrift von Pieper „Das Brettspiel der alten Aegypter“ näheres bietet.

Einige Darstellungen befassen sich mit Soldaten, aber hier darf natürlich nichts auf die spätere griechisch-römische Zeit bezogen werden, obgleich wir wissen, dass in den letzten Jahrhunderten v. Chr. die griechischen Könige Aegyptens mehr und mehr die einheimische Bevölkerung des Landes zum Kriegsdienst herangezogen haben; mögen auch diese ägyptischen Krieger (μάχιμοι) in Tracht und Bewaffnung gewiss einige Unterschiede gegenüber den griechischen Söldnern aufgewiesen haben, so glichen sie doch ohne Zweifel in keiner Weise den altägyptischen Soldaten, die wir auf Tafel 94 aufmarschieren sehen. Nur ist auch hier wieder ein einzelner Zug anschaulich und lehrreich, nämlich der Schreiber, der die Soldaten aufnotiert, kennen wir doch gerade aus griechischer Zeit diese Schreiber der Truppen (γραμματεῖς τῶν δυνάμεων) aus mehreren Erwähnungen, und ihre Tätigkeit wird sich ungefähr ebenso abgespielt haben wie auf dem Bilde.

In unseren griechischen Urkunden spielen Haus und Garten eine beträchtliche Rolle, namentlich in allen Verträgen über Kauf, Pacht und Miete, und wir erfahren auch eine nicht geringe Menge von Einzelheiten über Grösse und Anlage der Häuser. Durch genaue und sorgfältige Zusammenstellung alles dessen, was diese Dokumente ergeben, hat Luckhardt in einer tüchtigen Arbeit (Das Privathaus im ptol. und römischen Aegypten. Giessen 1914) uns ein Bild von dem damaligen ägyptischen Hause zu schaffen versucht und gezeigt, dass wir mit ziemlich beträchtlichen Unterschieden zwischen den stattlichen Häusern und Mietkasernen der ägyptischen Grossstädte und dem einfachen Hause des Ackerbürgers und Bauern zu rechnen haben. Diese letzteren scheinen sowohl nach Ausweis der Urkunden als nach dem, was ihre bei Ausgrabungen aufgedeckten Reste ergeben, den bescheidenen Wohnhäusern der heutigen ägyptischen Fellachen in allen wesentlichen Zügen zu gleichen. Ganz anders das altägyptische Haus, wie es uns die Grabbilder unserer Tafeln vor Augen stellen. Freilich haben wir es in diesen Darstellungen wohl niemals mit den Häusern kleiner Leute zu tun, sondern immer mit ausgedehnten Anlagen der Vornehmen und Reichen, und wenn die ehemaligen Bewohner, die in ihren Grabgewölben ihr Haus malen liessen, während ihres irdischen Daseins etwa eine ärmliche Hütte bewohnt haben mochten, so legten sie doch gewiss Wert darauf, in ihrem Grabe den Anschein einer stattlichen Villa zu erwecken. Von diesen Häusern führt — man darf es wohl sagen — kaum eine Brücke hinüber zu den Häusern der griechisch-römischen Zeit, und sollte eine Verbindung bestehen, so ist sie bis auf den heutigen Tag noch nicht gefunden. Aehnlich dürfte es mit den ausserordentlich reizvollen Darstellungen ägyptischer Gartenanlagen sein; ich verweise auf Tafel 3, 66 und 92. Was wir von den

Gärten der griechisch-römischen Zeit wissen, ist herzlich wenig. Die geringen Andeutungen über die Gartenanlagen, verbunden mit Begräbnisplätzen, die wohlhabende Alexandriner sich anlegten (*Κηποταφια*), lassen nur erkennen, dass der Geschäftssinn auch diese sogenannten Gartengräber als Nutzgärten zu verwerten, Obstbäume, Kohl und Gemüse dicht um die Ruhestätte der Ahnen anzupflanzen trieb. Demgegenüber machen die Darstellungen der altägyptischen Gärten auf unsern Tafeln einen ausserordentlich freundlichen und gepflegten Eindruck. In der Mitte befindet sich in der Regel ein Teich, und rings herum sind in mehreren Reihen, vermutlich durch Wege getrennt, Bäume angepflanzt. Auch die öffentlichen Anlagen hellenistischer Städte und die fürstlichen Parks sind zu wenig bekannt, als dass ein Vergleich Wesentliches ergeben könnte. Im Allgemeinen vergleiche man Marie Gotheins Buch über die Geschichte des Gartens.

Was ich hier bei einem flüchtigen Blick aus diesen Tafeln herausgegriffen habe, ist der Menge nach gering und erschöpft keineswegs dasjenige, was sie für die griechisch-römische Zeit ergeben können. Ich wollte nur darauf aufmerksam machen, dass hier eine Quelle der Anschauung vorliegt, die jeder benutzen sollte, der sich die Kulturgeschichte im Bilde deutlich machen will. Wie schon gesagt, können diese Darstellungen in ihrer vortrefflichen Wiedergabe darüber hinaus uns auch in die Eigentümlichkeiten ägyptischen Stiles einführen, umsomehr, als der Herausgeber in geschickter Weise jeder einzelnen Tafel kleine Bilder hinzugefügt hat, die die einzelnen Züge noch anschaulicher machen, sofern sie etwa in der Tafel nicht ohne weiteres deutlich herausspringen. Dazu kommt ein verständlich geschriebener Text, der so gut wie nichts voraussetzt und denjenigen, der mit diesen Dingen nicht vertraut ist, in gewandter Weise einzuführen versteht. Wir werden also durch die Benutzung dieses Anschauungsmaterials auch da, wo es sich nicht mit den griechisch-römischen Urkunden berührt, doch den Gewinn haben, in das eigentümliche Wesen ägyptischer Kunst und in die Eigenart des ägyptischen Volkes näher einzudringen, ein Gewinn, der für die richtige Auffassung unserer griechischen Urkunden gar nicht hoch genug veranschlagt werden kann. Denn, um wieder auf den Ausgangspunkt zurückzukehren, wir dürfen nie vergessen, dass es eben Aegypten und ägyptisches Volk ist, mit dem wir es auch in der griechischen Kulturperiode zu tun haben.

Eine Statue des Monthemhêt

von Walter Wreszinski.

(Mit 3 Tafeln.)

Vor 5 Jahren habe ich in dieser Zeitschrift[1] die Inschriften besprochen, die der Fürst von Theben und 4. Priester des Amon Monthemhêt, in einer Kapelle des Muttempels in Karnak hat einmeisseln lassen. Sie enthielten einen ausführlichen Bericht über die Wiederherstellung der Heiligtümer in Monthemhêts Fürstentum und darüber hinaus Andeutungen über die politischen Ereignisse der Zeit, die die Zerstörung der Tempel und den Raub der wertvollen Inventarstücke zur Folge gehabt hatten. Die wenig befriedigende Erhaltung der zweiten Inschrift liess hier aber vieles im Dunklen, so war es z. B. unmöglich zu sagen, wie weit Monthemhêts Herrschaftsgebiet sich erstreckt hat.

Zur Feststellung dieser Grenzen hatte ich in dem Ueberblick am Schlusse jenes Aufsatzes schon die Inschriften auf der hier veröffentlichten Statue verwertet, ferner ist aus ihnen die Titulatur des Monthemhêt schon von Legrain im Rec. de Trav. 35, 212 (Document 38) abgedruckt worden. Da aber die Texte im engsten Zusammenhange mit den Inschriften aus dem Muttempel stehen, ist es nicht unangebracht, sie gerade an dieser Stelle in extenso zu publizieren, für die Erlaubnis dazu sage ich Heinrich Schäfer auch an dieser Stelle herzlichen Dank.

Zuvor verdient aber die Statue als Kunstwerk eine kurze Betrachtung. Sie ist 0,50 m hoch, besteht aus schwarzem Granit und trägt die Inv. No. 17271. Monthemhêt sitzt, in einen langen, enganliegenden Mantel gehüllt, auf einem würfelförmigen Sitz mit niedriger Rückenlehne. Er trägt das Haar in mässig langen Strähnen rund geschnitten, es lässt die Ohren frei. Diese sind wohlgebildet, aber reichlich gross und stehen sehr schräg zum Gesicht. Die Stirn ist gewölbt und zu den Schläfen scharf umgebogen, die Augen stehen gerade, Brauen und Lider sind sorgfältig ausgeführt. Die Nase springt von der Stirn kräftig vor, sie ist gerade, mit einer nur ganz leichten Wölbung gegen die Spitze, die dem Schattenriss etwas Pikantes gibt, die Nasenflügel sind ziemlich breit, eine tiefe Linie trennt sie von den Backen. Der Mund zeigt verhältnismässig schwach aufgeworfene Lippen, die Mundwinkel sind besonders markiert, sodass ein leichtes Lächeln hervorgerufen wird. Der Eindruck der ziemlich kräftigen Backenknochen wird durch die weichen Formen der Wangen ein wenig aufgehoben, sie laufen zu einem gutgeformten Kinn zusammen, dem ein leichtgewellter, naturalistisch ausge-

[1] O. L. Z. 13, 385.

führter Bart entspriesst. Die Hände sind ziemlich form- und leblos, besonders die linke, die flach auf der Brust liegt, die rechte, die das Wischtuch hält, gewinnt hierdurch an Form und Kraft. Die Füsse sind sehr gut gearbeitet, Knöchel, Spann und Ferse verraten ein beträchtliches Können, die Zehen entsprechen den anderen Teilen nicht völlig.

Die von dem Mantel bedeckten Körperteile sind unter ihm deutlich erkennbar, die Verhältnisse sind überall vortrefflich, der gesamte Eindruck aber von einer etwas kleinlichen Eleganz, der gegen das einfacher und grosszügiger gebildete Gesicht erheblich absticht.

Der Mantel ist mit einer Borte verziert und wird durch eine Schnur um den Hals festgehalten.

Wenn man das Kunstwerk als Ganzes betrachtet, so kommt sofort die Erinnerung an einen anderen kostbaren Besitz des Berliner Museums auf, an das Sitzbild des Cherti-hotep (Abb. 7) aus dem Mittleren Reich. Bei beiden Statuen ist die gleiche Form der Darstellung gewählt, die Männer sitzen auf denselben Thronen, sie sind gleich gekleidet und bewahren bis ins Einzelne dieselbe Haltung. Sieht man genauer zu, so ergeben sich doch wesentliche Unterschiede, und zwar solche, die, auch wenn jede inschriftliche Datierung fehlen würde, die eine Statue ebenso sicher dem MR. wie die andere der Saitenzeit zuweisen würden.

Das Gesicht des Monthemhêt allerdings ist bis auf den ganz aus dem Rahmen fallenden gekräuselten Bart vollkommen im Stile des MR. wiedergegeben, sogar die betonten Mundwinkel finden sich, wenn auch in schwächerer Form, so z. B. bei den Statuen Sesostris' I aus Lischt. Die Grosszügigkeit der Behandlung, das Nebeneinandersetzen der bestimmenden Flächen hat der Künstler seinen alten Vorbildern sehr gut nachgemacht. Interessant ist, wie er sich bei alledem mit der Aufgabe abgefunden hat, das Portrait des Monthemhêt zu schaffen. Wenn man das offenbar ganz naturalistisch wiedergegebene Gesicht, das allein von der Monhemhêtstatue aus dem Muttempel übriggeblieben ist, (s. Abb. 7) mit dem unserer Statue vergleicht, so findet man jeden Zug wieder, freilich in dem höheren künstlerischen Sinne, der den Stil der älteren Werke des MR. ausmacht.

Deutlicher zeigt sich aber bei der Gewandung, die die auseinander strebenden Formen des Körpers fest zusammenhalten soll, dass der Saite sich von der natürlichen Entwickelung, die die Plastik von der zweiten Hälfte der 18. Dynastie bis in seine Zeit genommen, nicht zu befreien vermocht hat, von der Kunst, deren reifste Werke in der Holzplastik kleinen und kleinsten Formats geschaffen sind: unter dem Mantel hebt sich jedes Glied ab, die gewölbte Brust, der etwas weichliche Arm, die Hüften, das männlich schmale Gesäss, die feingeformten Beine. Ueberall ist deutlich die Wiedergabe des Körpers die Hauptsache, der Sinn der künstlerischen Conception des alten Vorbildes, der bündigste Zusammenfassung ist, ist verloren gegangen. Deshalb legt sich auch der Mantel dicht um die Unterschenkel, während er bei der Statue des Cherti-hotep sinngemäss weit absteht.

Vergleicht man überhaupt beide Kunstwerke miteinander, so ist die ältere Statue unzweifelhaft geschlossener und einheitlicher, freilich auch starrer, unbewegter, steinerner. Dieser Eindruck wird durch die Abwesenheit jeder Beschriftung auf der Figur noch verstärkt; man könnte sich heute unmöglich vorstellen, dass auf dem Mantel eine Inschriftzeile Platz finden könnte; auf der Statue des Monthemhêt stören dagegen die Buchstaben garnicht, der Einzelheiten sind da so viele, dass es auf eine mehr nicht ankommt.

Es ist von hohem Interesse, einmal die Statuen des Monthemhêt sämtlich zusammenzustellen und sich an ihnen die verschiedenen Kunstrichtungen klar zu machen, — soweit das nach Photographien möglich ist, — die in der 1. Hälfte des 7. Jahrhunderts in Theben lebendig waren. Natürlich reicht das zu einer Festlegung der thebanischen Kunstrichtungen jener Zeit nicht aus, dazu müsste man die zahlreichen, sicher datierten Monumente, die meist Legrain zutage gefördert hat, auch heranziehen, aber selbst der kleine, hier gewählte Ausschnitt gibt recht hübsche Aufschlüsse. Auf den beifolgenden Tafeln habe ich folgende Statuen des Monthemhêt zusammengestellt:

1) Statue Berlin 17271 Abb. 1a-e.
2) Statue Kairo 42236 Abb. 3.
3) desgl. aus dem Muttempel Abb. 7.
4) desgl. 42237 Abb. 9.
5) desgl. 42238 Abb. 10.
6) desgl. 42241 Abb. 11.

Andere Statuen finden sich noch im Louvre und in Athen, von ihnen waren Photographien nicht aufzutreiben, einige Fragmente habe ich als unwichtig fortgelassen.

Die Berliner Statue ist im Vorangegangenen schon als eine bewusste Anlehnung an die idealisierende Richtung der Kunst des MR. gekennzeichnet worden. Die Analogien zu der Statue des Cherti-hotep (Abb. 2) und in bezug auf das Gesicht zu den Statuen Sesostris'I ist nicht zu verkennen.

Die Statue Abb. 3 lässt sogleich an reife Werke des AR. denken, etwa an die Statuen des Ranofer und des Ti (Abb. 4—6), verleugnet

aber wieder in vielem nicht ihre saitische Entstehungszeit. Es erübrigt sich, den Vergleich Punkt für Punkt durchzuführen, es sei nur darauf hingewiesen, wie kleinlich die Haartracht des Monthemhêt gegenüber der des Ranofer (Abb. 4), die offenbar das Vorbild dazu war, behandelt ist, wie zierlich die Proportionen der jüngeren Figur sind gegenüber den bäuerischen, starkknochigen Gestalten des AR., wieviel glatter und mannigfaltiger die Körperformen gearbeitet sind, besonders die Glieder. Dabei schliesst sie sich im Ausdruck z. B. der Muskulatur doch völlig an die Vorbilder an, gibt sogar anatomische Feinheiten (z. B. am linken Oberschenkel), die bei jenen fehlen. Der Rückenpfeiler hat sich so verschmälert, dass er die ganze Figur zu freistehender Wirkung gelangen lässt, (so gelegentlich schon im MR.) die früher nur dem Haupt vorbehalten war; das AR. hat ihn bewusst als Hintergrund verwendet, von dem die Gestalt sich ablöste. Er wird seiner Bedeutung für die künstlerische Wirkung also entkleidet, dafür bekommt er aber eine andere, indem auf ihn und das Zwischenstück zum linken Bein Inschriften gesetzt werden, die die Aufmerksamkeit der Beschauer auf ihn, aber auch auf jenes Rudiment aus der Zeit technischer Unsicherheit ziehen, das schon der alte Meister gewiss nur als totes Material angesehen hat. So viele Verschiedenheiten sich aber auch im Einzelnen ergeben, die ganze Conception der Statue lehnt sich zweifellos an die oben genannten Vorbilder an. Standbilder von Privatleuten in dieser Haltung und Kleidung gibt es aus dem MR. nicht, und die späteren Zeiten haben Aehnliches nur in bewusster Aufnahme der alten Tradition geschaffen. Das Gesicht des Monthemhêt ist in dem gebundenen Realismus durchaus mit dem des Ranofer (Abb. 5) zu vergleichen, so sehr beide technisch voneinander abstehen.

Der berühmte Kopf des alternden Monthemhêt (Abb. 7) ist dagegen ein in saitischem Sinne durchaus modernes Werk. Es gehört zu den Erzeugnissen der Kunstrichtung, als deren reifste Schöpfung wir den grossen grünen Kopf in Berlin verehren. Freilich ist auch hier das fleissige Studium der älteren Kunst unverkennbar, und Bissing (B.-B. Taf. 62/63) hat Recht, wenn er den Sobkemsauf in Wien (Abb. 8) das Prototyp dieser realistischen Richtung der Saitenzeit nennt. Dennoch steht der Schöpfer dieses Kopfes, — vom Körper ist nichts erhalten, — doch ganz anders auf eigenen Füssen als die beiden Verfertiger der vorherbesprochenen Statuen, in der rücksichtslosen Wiedergabe aller Zufälligkeiten im Gesicht entfernt er sich weit von seinen Vorbildern, denen die Meister des grossen und auch des kleinen grünen Kopfes in Berlin durch den massvolleren Vortrag viel näher kommen.

Die Statue Abb. 9 vertritt in unserer Reihe die fabrikmässig hergestellten, glatt und individualitätslos gemachten Stücke, deren Tradition uralt ist: Solche Dutzendware ist schon im AR. für die Serdabs derer angefertigt worden, die keinen Portraitkünstler zu bezahlen vermochten. Es wäre demnach ungerecht, an die Statue irgendwelche Ansprüche in Bezug auf Portraitähnlichkeit zu stellen, sie gibt vielmehr einen jugendlich weichlichen Typ, der sich in direkter Linie auf die zweite Hälfte der XVIII Dyn. zurückführen lässt.

Die Statue Abb. 10 ist nicht wesentlich anders zu bewerten, sie teilt den Vorzug der virtuosen Bearbeitung mit ihr, ist aber gleichfalls Fabrikware. Doch scheint sie, wenn es gestattet ist, nach der Photographie zu urteilen, auf eine Portraitwirkung leicht überarbeitet zu sein, stilistisch sind Gesicht und Gestalt vielleicht nach den Werken des MR. hin orientiert.

Und Abb. 11 schliesslich zeigt ein Doppelbildnis, das durch die Gleichheit der Wiedergabe von Vater und Sohn das Handwerksmässige der Herstellung beweist; die scheinbaren kleinen Differenzen rühren von der Beleuchtung her.

Diese summarische Uebersicht mag hier genügen, an anderer Stelle hoffe ich die Frage in weiterem Rahmen behandeln zu können. —

Die Berliner Statue enthält folgende Inschriften:

1) Auf dem Mantel: ←

Alles, was auf den Opferaltar des Amonre, Herrn der Throne Aegyptens, und seiner Neunheit kommt, (sei) für den Erbfürsten, Fürsten, 4. Priester des Amon, Fürsten von Theben, Präfekten der Südprovinz Monthemhêt.

2) Auf dem Throne vorn rechts, auf der rechten und der Rückseite:

1 2 3

Der Erbfürst, Fürst, 4. Priester des Amon, Fürst von Theben Monthemhêt, er spricht: Jeder Priester und Gottesvater, die eintreten, um an dieser Stätte [zu beten, o. ä.] euch belohnt der grosse Amon, und er erhält euch in euren Kindern, wenn ihr meinen Namen täglich bei den Gebeten der Opfer nennet, die an dieser Stätte dargebracht werden. Denn ich bin ein Edelmann nach dem, was ich getan habe, ein wahrhaft vornehmer Mann, der von seinem Herrn geliebt wird.

Ich habe den Tempel der grossen Mut von Karnak neugebaut, sodass er schöner ist als der, der vorher dagestanden hat. Ich habe seine heilige Barke aus Elektron gefertigt, all ihre Statuen aus echtem Gestein.

Ich habe die Lade des Chonskindes neu hergestellt und die heilige Barke der Bastet im Gau von Theben, ich erfreute Ihre Majestät mit dem, was sie liebt.

Ich habe die drei Barken der drei Chons wiederhergestellt und die Barke des Chons Zeitrechner und die Barke des Amon von Karnak. . . . . .

Ich habe das Götterschiff des Osiris in Abydos erbaut, nachdem ich es im Zustande des Verfalls gefunden hatte.

Nicht ermüdete ich, noch liess ich meine Hände ab, ehe ich wiederhergestellt hatte, was ich zerstört fand. Darum soll, wer den Amon, den Herrn des Himmels, liebt, den Namen des Fürsten und Tempelvorstehers Monthemhêt in seinem Heiligtum nennen.

3) Auf dem Thron von links und auf der linken Seite:

Der Erbfürst, Fürst, 4. Priester des Amon, Präfekt des ganzen Südlandes Monthemhêt, er spricht:

Was ich für euch getan habe, habe ich als etwas Lobenswertes getan. Ich tue euch meine Tüchtigkeit kund, als ich Fürst der Thebais war und das ganze Südland unter meiner Herrschaft stand, indem meine südliche Grenze bis Elephantine und die nördliche bis Hermopolis reichte. Ich wandte meine Tüchtigkeit dem

Süden und meine Sorgfalt dem Norden zu, sodass die Bewohner meines Landes um meinen Anblick gefleht haben wie um den des Re, wenn er sich sehen lässt, ob meiner grossen Leistungen und meiner hohen Tüchtigkeit.

4) Auf dem Rückenpfeiler:

O du heimischer Gott des Erbfürsten, Fürsten, 4. Priesters des Amon, Fürsten von Theben und Präfekten des Südlandes Monthemhêt, du bist hinter ihn gestellt, während sein Ka vor ihm ist. Er ist Inj!

Anmerkungen.

Inschr. 2: Die Schreibung der Wörter ist gesucht archaisch mit sparsamer Anwendung der Determinativa, wie auch in den Inschr. des Muttempels.

kann ich sonst nicht belegen, es ist wohl ein gewählter Ausdruck für beten.

„Der Grosse“ als Beiwort für den Amon kommt ägyptisch kaum vor, griechisch ist es einmal belegt, cf. Mueller *ΜΕΓΑΣ ΘΕΟΣ* Dissert. Philol. Halens. 21, 3, pag. 355.

Die Renovation des Muttempels ist in dem Text A im Muttempel Z. 10 beschrieben, die Anfertigung der heiligen Barke kann in der Lücke davor vermerkt gewesen sein. Die Determinativa des Wortes ššm Barke sehen in der Inschrift jedesmal verschieden aus, sie stimmen mit der Drucktype nicht ganz überein, ebensowenig das Det. für das Wort dp-t.

Die Lade des Chonskindes ist Inschr. A, Z. 7 genannt, die heilige Barke der Bastet ebendort Z. 17. Der Passus „ich erfreute Ihre Majestät mit dem, was sie liebt“ steht ebenso in Inschr. B, Z. 6, er wird dort dahin erläutert, dass Monthemhet für reichliche Opfer gesorgt hat.

Von den nicht näher bezeichneten drei Formen des Chons sind zwei Inschr. A, Z. 14 aufgeführt, Chons in Theben Neferhotep und Chons ṯś ḫ‛; wer der dritte gewesen ist, lässt sich nicht feststellen, es sind zwar noch drei andere Formen des Gottes genannt, von ihnen aber nur die Wiederherstellung von Statuen berichtet.

Die Barken des Chons Zeitrechner und des Amon von Karnak. . . . . . sind Inschr. A, Z. 19 aufgeführt, das Epitheton des Amon ist verloren.

als Beiwort des Amon ist sonst nicht belegt, was hier ʿr ʿr bedeutet, bleibt unbekannt.

Die Wiederherstellung der Osirisbarke in Abydos ist auf den Wänden des Muttempels sogar zweimal ausführlich berichtet Inschr. A, Z. 33 und B., Z. 1.

Inschrift 3. Die Grenzen von Monthemhets Fürstentum lagen also bei Elephantine und Hermopolis, d. h. er beherrschte das Niltal in einer Länge von 600 km.

Lies

ist eine Ellipse für djj-f mꜣꜣ-f.

Inschrift 4. Die s. g. saitische Formel schlage ich vor, so zu verstehen, dass der Dargestellte als Inj bezeichnet wird, den sein Ka und sein Stadtgott schützend in die Mitte nehmen. So etwas muss sich Brugsch auch schon gedacht haben (Wb. Suppl. 87), er bringt den Inj mit dem Osiris zusammen, freilich bleibt er die Begründung dafür schuldig.

Ama . Sal = *umu-uš*.

Von Otto Schroeder.

Vereinzelt findet sich in Personennamen der Warkatexte der Seleukidenzeit ein sonst nicht belegbarer Gottesname enthalten, den Clay (Babylonian Records II S. 56[a]. 78) mit [dingir] *Ama . Sal* umschreibt. Mit dem Zeichen *Sal* ist *Šal* (Brünnow Nr. 5515) gemeint, das auch *Šál* umschrieben wurde (so Deimel, Pantheon Babylonicum S. 22*); alle bisherigen Lesungen sind ganz willkürlich und aus der Einfügung eines *šal* in das den Rahmen bildende *MAL* gefolgert. *MA šal L* allein oder mit nachgesetztem *Sud* hat gemäss Brünnow Nr. 5518f. und 5522f. die Bedeutungen *rêmu* oder *riminû*. *Ama . MA šal L* ist also = *ummu rim(i)nîtu* „erbarmungsreiche Mutter“. In appelativischer Bedeutung wird der Ausdruck CT XXIII 2, 15 gebraucht:

a-zu kalam-ma [dingir] *Nin-i-si-in-[na-g]é Ama . MA šal L kalam-ma me-en*

„Die Aerztin der Welt, göttliche Herrin von Isin, die erbarmungsreiche Mutter der Welt bist du!“ [dingir] *Nin-i-si-in-na* ist nach einem an sie gerichteten zweisprachigen Text = [ilu] *Gu-la*. (s. Macmillan, BAV S. 644, 1f. Deimel, a. a. O. Nr. 2582.)

Der Vorgang ist nicht ganz selten, dass ein zunächst als Beiwort einer Gottheit gebräuchlicher Ausdruck sich verselbständigt und neuer Gottesname wird; auf diesem Wege sind viele neue Götter und Göttinnen entstanden.

So auch in unserem Falle eine neue Göttin. Wie aber ist ihr Name zu lesen? — Ein aus Assur stammendes Bruchstück von $S^b{}_1$ lehrt, dass *MAL* mit eingeschriebenem *šal* den sumerischen Wert *uš* hat (s. Delitzsch, Sumerisches Glossar S. 58); für *ama* gibt es als reines Synonym auch *umu*; danach läge es am nächsten *umu-uš* zu umschreiben, das dann wohl *umuš* gesprochen wurde. Die Göttin *Umuš* fand ich bisher in folgenden Namen:

ᵐArdi-ᵈUmu.uš VAT 9164,19 (VAS XV Nr. 41)
Clay, Bab. Rec. II Nr. 54, 20

ᶠAmti-ᵈUmu.uš VAT 8557, 4. 6 f. (VAS XV Nr. 14). VAT 8564, 3. 6. (Nr. 44) VAT 8567, 5. 7. 9. 11. (Nr. 52).

Lexikalisches.

Von I. N. Epstein.

I.

בּוּלִי, קולי; ܩܘܠܐ, כֹּל.

Joma 78b: Rab Jehuda pflegte (am Versöhnungstage) in Schuhen aus Ḥiṭânē auszugehen (נפיק בדחיטני, Ms. M. בדחיטני, HG. בסנדלא דהיטני), Abâj in solchen aus Hūṣē (בהוצי), Rabbâ in solchen aus בריבלי ,יבלי. Var.: Rch. בדבילי, HG. ed. Berlin בְּדְבִילֵי, ebenso Nachmanides, Torath ha-Adam ed. Warschau 44b; HG. ed. Venedig בדבולי, Ms. M² בדכולי; Ms. M., Scheeltot Nr. 168 Ms. A. Epstein, Ibn Gajat I 54, auch im Zitat aus HG. (פי׳ עשב הוא), Aruch u. R. Jesaja de Trani (הן עלי דקלים!): בדיקולי ,בדקולי (vgl. Löw 186). Zu חיטאני ,חיטני = أسل, „juncus", „Hai" Kel IX 8, u. Makh, V 8, RGA. ed. Cassel 39b; Hebr.-pers. WB. (Bacher, hebr. Th. 57, 436): חטאני = גיאהין „e gramine" (vgl. MGWJ. 45, 83), s. Löw 47. בדקולי oder בדכולי ist am besten bezeugt, daraus falsch בדכולהו bei R. Manoach und Var. bei Iṭṭur (s. Rabb. Var. lec.). Das Wort kommt auch gaonäisch vor: „Hai" Kel ib. חשיפה u. גמי ist aram. (היטני =) איטני כולי, RGA. Cassel l. c.: של שבצבוץ היטאני ואורבני, ושמן בל׳ ערב אסל כולי שמן (שְׁמָן?) אורבאני (so Ms. s. J. N. Epstein, Jahrbuch d. jüd. lit. Gesellschaft IX, 235). Es kommen also hier wie bei Hai, חיטאני, כולי u. אורבאני in derselben Reihenfolge nebeneinander vor. RGA. Harkavy 216 zu טפיח: (Pl.!) כלי שנעשה מן הוצין או גמי וכולאן ואסל (أسل). Hierher und nicht zu כַּלָּנִיתָא, „anemona" (Löw 202)[1], gehört vielleicht auch Harkavy 179, Nr. 352[1]: דמישתכחא בין כַּלָּנְיָאתָא כו׳ ונמצא בכפרים בבבל בין הגמא שהוא (Pes. 35a) כולניתא באגמים; dabei wird כִּילָנְיָתָא wohl Doppelplural: ān + יתא sein (s. Löw, Festschrift zum siebzigsten Geburtstage D. Hoffmanns, S. 135 f.).

Es ist vermutlich das syrische ܩܘܠܐ: ܢܘܓܐ, الخطمى DBB. 1729 (Psm.), „*Eibisch*", althaea (Löw 360—61), eine dem talm. קולי (כולי) genau entsprechende Pluralform. Dies wieder ist nun das hebr. כֹּל. Hi. 24, 24 וְהֻמְּכוּ כַּכֹּל יִקָּפְצוּן וּכְרֹאשׁ שִׁבֹּלֶת יִמָּלוּ, LXX: *ὥσπερ μολόχη ἐν καύματι*, „wie die *Malve* in Sonnenglut" (vgl. Sab. 35b u. Löw 360), Orig. Hex.: *ἄλλος· ὥσπερ χλόη*. כֹּל — *μολόχη* entspricht syr. ܩܘܠܐ (= כולי), die ja eine Malvenart ist. Uebersetze also: „und wenn sie niedergebeugt werden, ziehen sie sich wie *Kôl* zusammen (schrumpfen ein) usw."

II.

כרכשא, כורכשתא, כוסך; ܟܘܪܟܫܐ ܟܘܫܟܐ; כְּשַׁךְ?

bBM 7a דתפיסי בברכשתא, „bei den Fransen", Raschi ברנ״יש, franges; Aruch נימין בכרכשאתא: שבקצותיה ובלצו צירי, it. cerri; R. Jonatan aus. Lunel (bei R. Bezalel) בכרכשא: בציצות שבראשי הטלית „Hai" Kel XXIX 7: מלל ist „Rabbinisch" כורכשתא (so Ms.), griech. *κράσπεδον*, arab. هدب. Das ist syr. ܟܘܪܟܫܐ „Band", DBB 875: כושכא וכרכשא איך זבריא الحزام, ibid. 541: מאסר חצא פתיא בדמות כרכשא. Cardahi I, 601: كُرْكُشَا الكستيج, „d. h. ein Faden aus grober Wolle, in der Dicke eines Fingers; es befestigen ihn die Schützlinge über ihre Kleider usw. Häufiger ist im Syrischen ܟܘܪܟܫܐ und ܟܘܫܟܐ, ibid. 844, BA. 4674 (כושכא כרושכא) u. 4882 (כרשכא); Audo 486. Aus כרכשא ,כרשכא ist im Syrischen ferner gebildet: ܟܪܫܟܢܐ, BA. 4883, ܟܘܪܟܫܢܐ, DBB 925 Audo ib. = حلقة الحزام. Jene syrischen Formen כרשכא u. כרכשא sind daher nicht mit Löw (Aram. Pflanzennamen, 422 u. bei Krauss II, 238) und Duval (Register) in ברשכא (ורשכא برشك), das im Syrischen gar nicht belegt ist, zu korrigieren. Aber auch eine dem syr. ܟܘܫܟܐ, sowohl der Schreibweise als auch der Bedeutung nach entsprechende Form ist im b. erhalten: b. Sab. 138ᵇ הגוד בכסכיו, Aruch; ibid. 139ᵇ ובכילה וכסכיה Aruch; Rch. וכוסביא Hg. ed. Berlin 110 וכוסכיה = חוטין ומשיכות, „*Fäden u. Schnüre*" Rch. u. Aruch = ܟܘܫܟܐ. Das talm. Wort ist daher nicht mit Löw (WZKM XXV 189) in כסם,

---

[1] Vgl. meine Bemerkung im Jahrbuch l. c.

[1] So punktiert! Agg. כלניתא, Aruch כולנייתא, OZ. כולניתא, Zakuti עיקרי התלמוד s. v. קרם: קלניתא.



einer LA., die nirgends belegt ist, zu korrigieren. Vielleicht gehört hierher das rätselhafte כְּשַׁךְ יְקוּשִׁים. (Jer. 5, 26) „die Schlinge der Vogelsteller“, das Jemenitische Targ. כִּילְבִּישׁ צַיָּידִין.

Besprechungen.

J. Theodor: Bereschit Rabba mit kritischem Apparat und Kommentar. Lief. I—VIII (S. 1—640). M. 26 — Berlin 1903—1914. Bojanowa (Posen), Rabb. Dr. J. Theodor. Bespr. von F. Perles, Königsberg i. Pr.

Referent hat vor 13 Jahren an dieser Stelle[1] den Probebogen und Prospekt des vorliegenden Werkes angezeigt. Seitdem sind 8 Lieferungen erschienen, die weit über die Hälfte des Ganzen umfassen. Hoffentlich erscheinen die noch ausstehenden Lieferungen in kürzerer Aufeinanderfolge, so dass die wichtige Edition in nicht zu ferner Zeit zum Abschluss gelangt. Der Herausgeber, der fern von den Zentralen der Wissenschaft seit mehr als einem Menschenalter sich mit der kritischen Erforschung der Midraschliteratur beschäftigt und u. a. auch die einschlägigen Artikel in der Jewish Encyclopedia[2] bearbeitet hat, bietet in seiner Ausgabe des ältesten und auch inhaltlich wichtigsten palästinensischen Midrasch eine textkritisch wie exegetisch auf der Höhe stehende Leistung. Es ist die erste allen wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Ausgabe eines grösseren rabbinischen Textes. Das Fehlen solcher Ausgaben erklärt sich aus Gründen, die schon in der oben erwähnten Anzeige genannt sind und noch heute mit unverminderter Kraft fortwirken.

Bei der hohen religionsgeschichtlichen Bedeutung des Bereschit Rabba wäre zu wünschen, dass wir nun bald auch eine zuverlässige Uebersetzung des Werkes erhielten. Denn die 1881 erschienene Uebersetzung von Wünsche ist schon infolge der mangelnden textkritischen Grundlage unbefriedigend ausgefallen. Für wissenschaftliche Zwecke ist natürlich immer ein Zurückgehen auf das Original nötig. Zum ersten Eindringen ist die grosse mehr für den Fachmann bestimmte Ausgabe freilich wenig geeignet. Der Herausgeber würde sich daher ein grosses Verdienst erwerben, wenn er sich entschlösse, auch eine editio minor erscheinen zu lassen, die ausser dem Text nur die wichtigsten Varianten und vielleicht einen kurzen Auszug aus dem hebräischen Commentar in deutscher Uebersetzung enthalten könnte.

[1] OLZ 1902, 151 ff.
[2] VIII 550—569 (Midrash Haggada) 572—580 Smaller Midrashim) und verschiedene Einzelartikel.

Friedrich Baumgärtel: Elohim ausserhalb des Pentateuch. Grundlegung zu einer Untersuchung über die Gottesnamen im Pentateuch. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament. Herausg. von Rud. Kittel. Heft 19.) VIII, 90 S. gr. 8°. 3 M., geb. 4 M. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1914. Bespr. von Otto Schroeder, Berlin Lichterfelde.

Den Anstoss zu aller Quellenscheidung auf dem Gebiete alttestamentlichen Schrifttums lieferte die Beobachtung des Nebeneinanders der Gottesnamen Jahve und Elohim. Es fehlte bisher unglaublicherweise eine eingehende Untersuchung darüber, wann אלהים als Ersatz für יהוה steht und wann nicht. Für die Quellenscheidung kommen natürlich keine Stellen in Betracht, in denen אלהים in appelativischer Bedeutung steht oder in denen damit andere Götterwesen als Jahve bezeichnet werden. — Das Verdienst, die Untersuchung dieser das Fundament der Quellenscheidung so ausserordentlich berührenden Vorfrage angeregt zu haben, kann die Leipziger Theologen-Fakultät beanspruchen, die für 1911/12 eine zweckdienliche Preisfrage stellte; Preisträger war der Verf. des vorliegenden Buches. Mit Recht sieht er hier zunächst vom Pentateuch ab und berücksichtigt nur die ausserhalb desselben sich findenden Stellen. Ich sage — mit Recht! Deswegen, weil die fortgesetzte, leider viele Jahre hindurch nahezu ausschliessliche Behandlung von Fragen der Pentateuchkritik deren Resultate fast schon sacrosanct gemacht hatte; unter solchen Umständen ist es kaum noch möglich, unbefangen zu urteilen. Erheblich freier ist der Blick, wenn man vom Pentateuch zunächst absieht, wie Verf. es getan. Die Untersuchung wird die Sehkraft schärfen für die Neubearbeitung auch der Pentateuchstellen.

Baumgärtel behandelt in seinem Buche nach einem kurzen Ueberblick über „die neuerdings gegen die bisherige Pentateuchkritik vorgebrachten textkritischen Bedenken“ die Stellen, in denen Elohim aus inneren oder äusseren Gründen als Appelativa zu werten sind, sodann eine Reihe Elohim-haltiger Redewendungen, darauf alle in diesen Abschnitten noch nicht behandelten Stellen. Ausserordentlich nützlich sind die den Beschluss bildenden Listen, deren erste die Art jeder Elohim-Stelle (ob n. propr. oder appel.) erkennen lässt, während eine zweite alle Elohim-Stellen bucht und dabei auf die Setzung des Artikels Rücksicht nimmt. Ein Verzeichnis der ausführlich besprochenen Stellen erleichtert die Benutzung des Buches. Man wird dem Verf. für seine nützliche und gewiss sehr mühevolle Arbeit gern den wohlverdienten Dank zollen.



Hans Bauer: Die Tempora im Semitischen, ihre Entstehung und ihre Ausgestaltung in den Einzelsprachen. (Beiträge zur Assyriologie VIII, Heft 1.) 53 S. Lex. 8°. M. 3.50; kart. M. 4.25. Leipzig, J. C. Hinrichs 1910. Bespr. von Arno Poebel.

Die Hauptthesen Bauers über die Entstehung und Ausgestaltung der Tempora im Semitischen sind folgende:

Die Formation ḭaqtul ist älter als die Formation qatal. Es muss demnach einmal eine Zeit gegeben haben, als das semitische Verbalsystem nur die Formation ḭaqtul kannte, woraus sich dann wiederum ergibt, dass damals diese Formation nicht ein einziges Tempus, wie beispielsweise im Arabischen das Präsens, oder im Babylonischen das Präteritum, sondern sämtliche Tempora, also Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit ausgedrückt haben, somit also zeitlos gewesen sein muss. In dieses ursprüngliche Einerlei der Verbalformen trat jedoch im Laufe der Zeit ein Moment der Entwicklung dadurch ein, dass die Sprache die Nominalformen qatal, qatil und qatul zur Bildung verbaler Ausdrücke zu benutzen begann; zunächst wurden auch diese neuen Ausdrucksweisen zeitlos gebraucht, genau wie ḭaqtul; allmählich aber verband sich mit ihnen ein bestimmter Tempusbegriff, und zwar im Babylonischen der des Präsens[1], in den übrigen Sprachen der des Präteritums. Die Folge davon war nun, dass die ältere Formation ḭaqtul aus diesen Bedeutungen hinausgedrängt wurde, wodurch sie im Babylonischen auf die Bedeutung des Präteritums, in den übrigen semitischen Sprachen auf die des Präsens-Futurs eingeschränkt wurde. All die Fälle dagegen, wo ḭaqtul und qatal in einer abweichenden Bedeutung vorkommen, wie beispielsweise im Hebräischen ḭaqtul in u̯aḭḭiqṭōl als Präteritum und qatal in wᵉqāṭal als Futurum, stellen nach Bauer eine archaische Gebrauchsweise vor, d. h. einen Rest des Gebrauches von ḭaqtul und qatal aus der Zeit, da sie noch alle Tempora, ḭaqtul also auch das Präteritum, qatal das Futurum bezeichnen konnten.

Diese höchst einfache, ja man kann sagen primitive Konstruktion, in die sich tatsächlich jede Erscheinung der semitischen Tempuslehre einfügt und mathematisch genau einfügen muss, sucht Bauer nun nicht gerade strikt zu beweisen; in der Hauptsache begnügt er sich damit, die einzelnen Erscheinungen als Ausdrucksweisen des neuen Stils oder als Archaismen anzusprechen, höchstens dass er in der Verknüpfung der Verbalform mit anderen sprachlichen Elementen die rein mechanische Ursache für das Beharren bei der vermeintlichen älteren Ausdrucksweise findet. Hierin liegt eine grosse Schwäche der Bauerschen Konstruktionen. So beruht z. B., wie er selbst ausdrücklich hervorhebt, sein Erklärungsversuch auf der Annahme der Priorität der Form ḭaqtul gegenüber der Form qatal; es ist jedoch ohne weiteres klar, dass die Priorität von ḭaqtul nicht durch die Tatsache bewiesen wird, dass die pronominalen Elemente dieser Form für uns abgeschliffener und undurchsichtiger erscheinen und vor allen Dingen nicht in dem gleichen Masse mit den Formen des absoluten Pronomens übereinstimmen wie die von qatal; denn da bei ḭaqtul die pronominalen Elemente teils vor, teils nach der Basis qtul stehen[1], bei qatal aber ebenso wie beim absoluten Pronomen sämtlich affigiert werden[2], so würden auch in dem Falle, dass die pronominalen Elemente in beiden Fällen ursprünglich die gleichen waren, doch bei einer längeren Entwickelung die pronominalen Elemente von iaqtul einerseits und die von qatal und dem Pronomen abusolutum andererseits ihre eigenen Wege gegangen sein. In Wirklichkeit aber ist auch der Unterschied der pronominalen Elemente bei ḭaqtul und qatal gar nicht so bedeutend, wenn man die sich aus der verschiedenen Stellung ergebenden Konsequenzen in der gebührenden Weise in Betracht zieht, wovon weiter unten noch die Rede sein wird. Ist aber die Priorität von ḭaqtul, die Bauer selbst den archimedischen Punkt seiner Ausführungen nennt, eine nicht zu erweisende Annahme, so ist auch klar, dass die von Bauer daran geknüpften Folgerungen hinsichtlich der ursprünglichen Zeitlosigkeit des Themas ḭaqtul sowie einer Ausdrucksweise älteren und neueren Stiles in der Luft schweben. Soweit uns der feste Boden semitischen Sprachmaterials trägt, treffen wir überall, auch schon in den ältesten Zeiten, die prä- und postformative Konjugationsart ḭaqtul und die rein postformative Konjugationsart qatal nebeneinander bestehend an, und zwar wie wir gleich sehen werden, mit scharf umrissenen und durch alle semitischen Sprachen durchgehenden Grundbedeutungen.

Schon an sich betrachtet ist die Bauersche Vorstellung von dem zeitlosen Verbum anfechtbar; denn was Bauer damit bezeichnet, ist doch bei Lichte besehen nichts als ein richtiges Präsens. Wenn bei uns der einfache Mann vom Lande erzählt: „Gestern, da geh' ich in die Stadt und da seh' ich den und den", usw., so ist doch ohne allen Zweifel das Präsens „ich gehe" nicht gebraucht, weil es zeitlos ist oder einmal zeitlos war oder auch nur zeitlos

[1] Bauer denkt an die Form ikašad, die er mit der Form qatal gleichsetzt.

[1] Vgl. ta-qtul-ī.
[2] Vgl. qatal-t-ī und 'an-t-ī.



vorgestellt ist, sondern lediglich deswegen, weil der Erzähler das Bestreben hat, das Vergangene möglichst plastisch als Gegenwärtiges darzustellen und sich im Affekt selbst so in die Vergangenheit versetzt, dass sie ihm als gegenwärtig erscheint. So ist natürlich auch bei unbefangener Betrachtung i̯aqtul in u̯ai̯i̯iqṭōl als ein ursprünglich in affektvoller Erzählung anstelle eines Präteritums gebrauchtes Präsens zu erklären. Darauf, dass in u̯ai̯i̯qṭōl, ursprünglich wenigstens, Erzählung im Affekt vorliegt, weist ja auch die Verdoppelung des dem u̯a folgenden Konsonanten hin; denn u̯ai̯i̯iqṭōl geht ohne Zweifel auf ein u̯ali̯iqṭōl zurück mit der beteuernden Partikel la „wahrhaftig“, die hier nach u̯a, genau wie im Arabischen nach u̯a und fa, infolge Synkope zu l geworden ist, welch letzteres dem folgenden Konsonanten assimiliert wird genau wie das l des hebräischen Artikels hal (= arabisch 'al) und das l von lāqaḥ in i̯iqqaḥ (= i̯ilqaḥ).

In der gleichen Weise wie die Präteritalbedeutung von i̯aqtul in u̯ai̯i̯iqṭōl ist auch die im Babylonischen zu beobachtende allgemeine Präteritalbedeutung von i̯aqtul zu erklären, nämlich als ein ursprüngliches Praesens historicum. Dass i̯aqtul auch im Babylonischen einmal Präsens war, ergibt sich ja zur Genüge daraus, dass nach der Partikel li, welche die Absicht, also etwas Zukünftiges bezeichnet, auch im Babylonischen das Thema i̯aqtul und nicht das spätere Präsens ikašad gebraucht wird.

Direkt unstatthaft dagegen ist es, wenn Bauer auf S. 25 f. und S. 39 dem Thema iaqtul im Arabischen und Hebräischen ohne weitere Einschränkung die „Zeitsphäre eines Partizipium praesentis“, welches nicht nur gegenwärtige, sondern auch zukünftige und vergangene Handlungen bezeichnen könne, zuschreibt und hieraus einen Beweis oder wenigstens eine Parallele für die ursprüngliche Allzeitigkeit resp. Zeitlosigkeit von i̯aqtul zu gewinnen sucht. Bauer lässt hierbei völlig unbeachtet, dass ein Partizipium nie selbständig eine aktuelle Zeit ausdrückt, sondern stets seine eigene Zeit an der des übergeordneten Verbalbegriffes orientiert; und zwar ist es die Funktion des Partizipium praesentis, die Gleichzeitigkeit der von ihm bezeichneten Handlung mit der übergeordneten Handlung auszudrücken, eine Funktion, die sich logisch aus dem Begriff der Gegenwart entwickelt resp. abgezweigt hat. Denn wenn der Sprecher sich in die Zeit einer Handlung versetzt, so sind die mit der letzteren gleichzeitigen Handlungen für ihn gegenwärtig, mag nun die Handlung, in deren Zeit sich der Sprecher versetzt hat, in der Gegenwart, Zukunft, Vergangenheit, Vorvergangenheit oder Vergangenheit in der Zukunft liegen; man beachte, dass dieser Zusammenhang zwischen der Idee der Gleichzeitigkeit und der der Gegenwart von vielen Sprachen selbst deutlich dadurch zum Ausdruck gebracht wird, dass das die Gleichzeitigkeit ausdrückende Verbalnomen vom präsentischen Stamm gebildet wird; so z. B. im Griechischen das Partizipium der Gleichzeitigkeit λείπων vom Präsens λείπω, während λείψων vom Futurum λείψω entsprechenderweise ein Nachgeschehen, also etwas Zukünftiges vom Standpunkt des übergeordneten Verbums, λιπών und λελοιπώς vom Aorist ἔλιπον und Perfektum λέλοιπα ein Vorgeschehen, also etwas Vergangenes vom Standpunkt des übergeordneten Verbums bezeichnen. Die Zeitsphäre eines Partizipiums praesentis erstreckt sich demnach durchaus nicht auf die Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit, sondern lediglich auf die Gegenwart, so dass auch aus dem partizipialen Gebrauch von i̯aqtul, d. h. in Ausdrücken, wo i̯aqtul in indogermanischen Sprachen mit dem Partizipium praesentis wiedergegeben werden kann oder muss, sich kein Indizium für ursprüngliche Zeitlosigkeit von i̯aqtul, sondern im Gegenteil wiederum für präsentische Bedeutung ergibt; denn auch i̯aqtul gibt hier überhaupt keine Zeit an sich, sondern die Idee der Gleichzeitigkeit wieder, die sich in den semitischen Sprachen genau wie in den indogermanischen sekundär von dem Begriff der Gegenwart abgezweigt hat.

In gewissem Sinne fällt auch das Präsens nach sogenanntem Waw consecutivum im Hebräischen sowie jedes Praesens historicum unter den hier behandelten Gesichtspunkt. Denn wenn wir von dem formelhaften, als Ellypse zu betrachtenden u̯ai̯i̯ᵉhî absehen, wird u̯ai̯i̯iqṭōl nur in Anlehnung an ein richtiges Perfektum gebraucht, durch welches der Zeitpunkt, an dem das Präsens u̯ai̯i̯iqṭōl normiert wird, als der Vergangenheit angehörig bestimmt wird; auch hier bezeichnet also das Präsens in gewisser Hinsicht nicht eine Zeit an sich, sondern die Idee des gleichzeitigen Geschehens. Nur kurz erwähnt sei noch, dass auch die Idee der Dauer, wie sie i̯aqtul bezeichnen kann, auf die Grundidee der Gegenwart zurückgeht, und dass der konjunktivische Gebrauch von i̯aqtul in demselben Verhältnis zum Futurum i̯aqtul steht wie der des Partizipiums λείψων im Griechischen zu dem Futurum λείψω.

Etwas näher dagegen muss hier auf die Bedeutung von i̯aqtul in lam i̯aqtul, welches als Negation zu dem Perfektum qatala „er hat getötet“ gebraucht wird, eingegangen werden. Bauer schliesst hieraus wiederum auf eine ursprünglich zeitlose Bedeutung von i̯aqtul, übersieht aber dabei vollständig, dass lam keine

einfache Negation „nicht“ ist, sondern ursprünglich, und so tatsächlich auch noch im klassischen Arabisch, „noch nicht“, „bevor“ bedeutet, etymologisch also dem babylonischen lâm „vor“, „bevor“, und seiner Bedeutung nach auch dem hebräischen טֶרֶם „noch nicht“, „bevor“ entspricht. Während die einfache Negation „nicht“ selbstverständlich das Perfektum nach sich fordert, wird lam „noch nicht“, „bevor“, genau wie טֶרֶם im Hebräischen, mit dem Präsens (resp. Futur) verbunden, weil der Sprecher sich das Ereignis, vor dessen Eintritt die Handlung liegt, in deren Zeit er sich beim Sprechen versetzt, als etwas Zukünftiges denkt. Die hier vorliegende Anwendung von ḭaqtul ist also unter der konjunktivischen Bedeutung von ḭaqtul zu registrieren und der selbständige Gebrauch von lam ḭaqtul als eine Ellipse zu betrachten. Auch hier lässt sich somit nicht ein Beweis für die ursprünglich zeitlose, sondern vielmehr präsentische Bedeutung von ḭaqtul gewinnen.

Wenn Bauer sodann auch das Thema qatal ursprünglich der Zeitsphäre eines Partizipium praesentis entsprechen lässt, so muss zunächst auch hier wieder der Vorwurf einer Vermengung von selbständiger und partizipialer Funktion erhoben werden und die gänzliche Unzulässigkeit der Folgerung ursprünglicher Zeitlosigkeit von qatal aus dieser schiefen Gleichsetzung betont werden. Halten wir uns von dem schwankenden Boden allgemeiner Deduktionen fern und beschränken uns vollständig auf das Material, welches tatsächlich in den semitischen Sprachen vorliegt, so liegt es klar auf der Hand, dass das Thema qatal, wo immer es selbständig auftritt, in seiner Grundbedeutung ein früheres Geschehen vom Standpunkt der Gegenwart aus betrachtet bezeichnet. Das heisst, genau wie das Thema ḭaqtul hat auch das Thema qatal zunächst den Zeitpunkt der Gegenwart im Auge, aber im Unterschiede von ḭaqtul, welches mit der Gegenwart gleichzeitige Geschehnisse bezeichnet, bezeichnet qatal solche Geschehnisse, die vor der Gegenwart liegen. Bezeichnet demnach ḭaqtul die reine Gegenwart, so qatal die Vergangenheit mit straffer Beziehung auf die Gegenwart. Psychologisch ist die Tatsache, dass auch das zweite der beiden Haupttempora, auf deren Gebrauch im allgemeinen die Volkssprache sich einzuschränken sucht, auf die Gegenwart bezogen ist, leicht verständlich, denn dem Sprecher liegt selbstverständlich die Gegenwart am nächsten und er wird am natürlichsten seinen Standpunkt zunächst in der Gegenwart nehmen, um von da aus die vergangenen Ereignisse anzuschauen. So sind ja auch im Deutschen in der Sprache des gemeinen Mannes im grossen und ganzen nur Präsens (ich tue) und Perfektum (ich habe getan) im Gebrauch, d. h. die beiden Tempora, die ihrer Grundbedeutung nach die Gegenwart und die Vergangenheit als auf die Gegenwart bezogen bezeichnen; hinsichtlich der doppelzeitigen Vorstellung in „ich habe getan“ beachte man, dass „ich habe“ Präsens ist, während das Moment der Vergangenheit durch das Partizipium perfecti „getan“ ausgedrückt wird.

Im partizipialen Gebrauch, d. h., wenn der in qatal liegende Zeitpunkt der Gegenwart an einem anderen Zeitpunkte orientiert wird, muss qatal natürlich die Idee der Vorzeitigkeit ausdrücken im Gegensatz zu ḭaqtul, welches die Gleichzeitigkeit ausdrückt. Am stärksten kommt diese Bedeutung wohl zum Ausdruck in Wendungen wie kâna qâla er hatte gesagt, wo die in qâla liegende Gegenwart an der in kâna liegenden Vergangenheit orientiert und somit die durch qâla ausgedrückte Vergangenheit zur Vorvergangenheit geworden ist.

(Fortsetzung folgt.)

---

† **Konrad Hoffmann:** Die theophoren Personennamen des älteren Aegyptens (Untersuchungen zur Gesch. u. Altertumskunde Aegyptens VII. Bd. 1. Heft) III u. 78 autogr. S. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1915. M. 12.50. Besprochen von Walter Wreszinski, Königsberg i. Pr.

Es ist die erste Arbeit eines der sympathischsten und meistversprechenden jüngeren Aegyptologen, die ich hier anzuzeigen habe, und leider auch seine letzte: im Begriff, das fertig ausgearbeitete erste Kapitel seiner grossen Arbeit über die Namen des älteren Aegyptens zu autographieren, ist Hoffmann bei Ausbruch des Krieges freiwillig zu den Fahnen geeilt und bei Dixmuiden tödlich getroffen worden. Möller hat aus Pietät gegen den jüngeren Fachgenossen die Autographierung des 1. Kapitels, des einzigen fertig ausgearbeiteten, beendet, und Erman hat in einem Geleitwort die frische, kluge Art des verblichenen Schülers und Mitarbeiters geschildert und die Bedeutsamkeit der vorliegenden Arbeit gewürdigt.

Hoffmann hat seine Aufgabe anders angepackt als Levy (Ueber die theophoren Personennamen der alt. Aeg. z. Z. des Neuen Reiches. Berl. Diss. 1905). War es diesem in erster Linie darauf angekommen, die Götter zu ermitteln, die in Eigennamen erscheinen, und dann die formale Bildung der Namen zu studieren, die Nisbirung, Zusammensetzung und Verkürzung, wobei die Elemente der Zusammensetzung nur eine sekundäre Rolle spielten, so geht Hoffmann gerade von diesem letzten Gesichtspunkt aus und gibt eine Liste der Namen nach ihrer inhaltlichen Bedeutung. Er stellt die Namen

zusammen, in denen von den Göttern oder ihren Ka oder Ba irgend eine Eigenschaft ausgesagt wird, dann die, welche die Anwesenheit der Götter bei irgendwelchen Festen, an ihrem Kultort oder irgendwo sonst angeben, ferner die, die Beziehungen zwischen der Gottheit und dem Menschen betonen. Letztere sind natürlich die bei weitem zahlreichsten und variabelsten, denn die Nennung eines Kindes nach einer Gottheit involviert eo ipso die Anhängerschaft der Eltern an sie.

Weiter gibt Hoffmann noch die Götternamen, die scheinbar unverändert als Personennamen verwendet werden; er macht dazu die richtige Bemerkung, dass das dem religiösen Gefühl der Aegypter sicher nicht entsprochen habe, und dass man diese Namen wohl als Abkürzungen anzusprechen hat. Schliesslich folgen die durch Nisbirung weitergebildeten und dann die merkwürdigen Namen, die scheinbar aus zwei aneinandergesetzten Götternamen bestehen, und allerlei zweifelhafte, schwer erklärliche, aber desto interessantere Bildungen.

Eine Liste aller vorkommenden Götter mit Gegenüberstellung der beiden Perioden des alten und des mittleren Reiches beschliesst dieses erste Kapitel des geplanten Werkes, dessen Unvollständigkeit um so beklagenswerter erscheint, je mehr das vorgebrachte Material unsere Bewunderung erregt.

Die sprachlichen, sowie die religions- und kulturgeschichtlichen Schlüsse aus dem gebotenen Stoffe vorzulegen, ist Hoffmann nicht vergönnt gewesen. Hoffentlich findet sich in nicht zu langer Zeit jemand, der dieses interessante Kapitel unserer Wissenschaft in so breiter Anlage weiter bearbeitet, wie es Hoffmann nach der vorliegenden Probe beabsichtigt hat.

Aus gelehrten Gesellschaften.

In der Vorderasiatischen Gesellschaft zu Berlin sprach am 24. November Prof. Dr. Friedrich Hrozný über die Entzifferung der hethitischen Sprache.

In der Oktobersitzung der Religionswissenschaftlichen Vereinigung zu Berlin sprach Prof. Dr. Eduard Hahn über das Rind in Religion und Mythus der alten Kulturvölker (s. Deutsche Lit. Ztg. No. 49); in der Dezembersitzung Prof. Dr. Troeltsch über die israelitische Prophetie.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Amtl. Ber. a. d. Kgl. Kunsts. d. Berl. Museen. 1915:
Januar. Weber, Ein Steinbild mit dem Namen des Königs Lugal-kisal-si von Erech und Ur.
Februar. Schubart, Aegyptische Urkundenschreiber in der Ptolemäerzeit.
März. Weber, Ein altbabylonisches Steinrelief (der Göttin Nisaba).
Juni. Weber, Altbabylonische Plastik.
Juli. Schubart, Papyrussammlung. 1. Ein Privatbrief. 2. Ein christlicher Brief.

Anthropos. 1914:
IX B. H. 5, 6. Emil Fischer, Wer waren die minoischen Kreter? — W. Gaerte, Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltenströme. — Analecta et Additamenta: Zu Martin Meinshausens Arbeit über Sonnen- und Mondfinsternisse in der Dresdener Maya-Handschrift, Zeitschr. f. Ethnol. 1913 S. 221ff. bemerkt D. Kreichgauer, dass er eine Tafel gefunden habe, die bestimmt war, die Sonnenfinsternisse voraus zu berechnen; ihre Grundlage entspreche ganz dem Saros der alten Babylonier, beide seien aber völlig unabhängig voneinander. — W. Schmidt berichtet über megalithische Denkmäler in Westjordanland nach den Arbeiten A. Kohn, Die prähistorischen Perioden in Palästina und E. Mader, Megalithische Denkmäler im Westjordanland. — *Chr. Blinkenberg, the thunderwapon in religion and folklore (W. Koppers).

Archiv für Schriftkunde. 1914:
I. 1. Reinhold Frhr. v. Lichtenberg, Ursprung und Alter der Buchstabenschrift (Hypothesen ohne feste Unterlagen). — Fritz Hommel, Die Anordnung unseres Alphabets (im Nachtrag Abweisung des Lichtenbergschen Versuchs).

Berliner Philologische Wochenschrift 1915:
41. *Leopold Treitel, Philonische Studien (J. W. Rothstein). — *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaften. 2. Reihe 1. Halbb. (Johanne Tolkiehn).
42. *Weigand Naumann, Untersuchungen über den apokryphen Jeremiasbrief (F. Dahse).
44. *Josef Kohler und Leopold Wenger, Orientalisches Recht und Recht der Griechen und Römer (W. Soltau). — *Franz Paulus, Prosopographie der Beamten des Arsinoites Nomos in der Zeit von Augustus bis auf Diocletian (Ernst Majer-Leonhard). — *A. Merlin, Forum et maisons d'Althiburos (Raimund Oehler).
45. *Gian Luigi Bisoffi, Il Contra Symmachum dis Aurelio Prudenzio Clemente (Carl Weymann).
46. *J. Bidez, Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien (Werner Wilh. Jaeger).

Ber. über d. Verhdl. d. K. S. Ges. d. Wiss. 1915:
Phil.-hist. d. Kl. 2. P. V. Neugebauer und E. F. Weidner, Ein astronomischer Beobachtungstext aus dem 37. Jahre Nebukadnezars II.

Classical Philology. 1915:
X 4. *René Dussaud, Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la Mer Égée. Deuxième édition (Walter Müller). — W. H. Roseher, Omphalos (Campbell Bonner).

Deutsche Lit.-Ztg. 1915:
41. *Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von Hugo Gressmann, Herm. Gunkel, M. Haller, Hans Schmidt, W. Stärk und P. Volz (J. Meinhold). — *M. Friedmann, Sifra, der älteste Midrasch zu Leviticus (Ludwig Blau). — Berichtigung zu Nr. 33, Sp. 1693ff., wonach das dort besprochene Buch „Untersuchungen zur rabbinischen Lehre von den falschen Zeugen“ von Dr. Jakob Horovitz verfasst ist. — *Léon Parmentier, Recherches sur le traité d'Isis et d'Osiris de Plutarque (Konrat Ziegler). — *Coloman de Thaly, lettres de Turquie et notices de César de Saussure (Ludwig Rácz).
42. Hugo Gressmann, Altorientalische Symbolik (Bespr. von Hugo Prinz, Altorientalische Symbolik). — *Harold M. Wiener, The pentateuchal text (J. W. Rothstein). — *Sylvius Joseph Mercati, S. Ephraem Syri opera. tom. I fasc. 1 (Hubert Grimme). — *Franz Studnicka, Die griechische Kunst an Kriegergräbern (C. Robert).
43. *E. Montet, De l'état présent et de l'avenir de Islam (Martin Hartmann).



Geographische Zeitschrift 1915:
9. F. Frech, Der Kriegsschauplatz der türkisch-persischen Grenze und seine Erdölvorkommen.
10. *A. v. Berzeviczy, Griechische Reiseskizzen, Sommer 1912 (Gropengiesser). — *G. Sodoffsky, Streifzüge durch die Krim (W. Köppen).

Göttingische gelehrte Anzeigen 1915:
X. *Franz Studniczka, Das Symposion Ptolemaios II. (Erster Nachweis einer echt basilikalen Anlage in der griechischen Baukunst und damit Ueberführung dieses Baugedankens aus der ägyptischen Kunst in die griechische als wahrscheinlich nachgewiesen) (O. Rubensohn).

Hist.-polit. Blätter f. d. kath. Deutschland 1915:
9. H. Anton Baumstark, Sprache, Nation und Kirche im christlichen Orient.

Literarisches Zentralblatt. 1915.
35. *S. Gopčević, Geschichte von Montenegro und Albanien (H. Philipp). — *K. Roth, Geschichte Albaniens (G. Wgd.). — *J. Sundwall, Die einheimischen Namen der Lykier. (A. Deichström).
36. H. Anneler, Zur Geschichte der Juden von Elephantine. (J. H.)
37. *John Skinner, the divine names in Genesis; *Harold M. Wiener, the pentateuchal text (Ed. König). — *Thaddäus Kowalski, der Dīwān des Kais ibn al Ḥaṭīm (Brockelmann).
39. *I. Guttmann, Moses ben Maimon (S. Krauss).
40. J. Dahse, Die gegenwärtige Krisis in der alttestamentlichen Kritik (J. H.) — *H. L. Strack, Pirqê Aboth, Die Sprüche der Väter 4. Aufl. (Fiebig). — *J. Juster, Les Juifs dans l'empire romain (S. Krauss). — *R. Hartmann, Al-Ḳuschairîs Darstellung des Ṣûfîtums (Brockelmann).
41. *Die Heiligen Schriften des Alten Bundes hgb. v. N. J. Schlögl, III, 1: Die Psalmen (E. König). — *F. Delitzsch, Die Welt des Islam (Brockelmann). — *Micha Josef ben Gorion, Die Sagen der Juden. 2. Bd (F. Strunz).

Neue kirchliche Zeitschrift. 1915:
XXVI 9. G. Wohlenberg, welches war der Schauplatz der Wirksamkeit Jesu? (gegen Erbt: Jesus, die Entstehung des Christentums dargestellt).
10. H. Wilhelm Caspari, Jeremia als Redner und als Selbstbeobachter.
11. H. Wilhelm Caspari, Jeremja als Redner und als Selbstbeobachter (Schluss).
Literarische Beilage: Die Theologie der Gegenwart V. Fritz Wilke, Alttestamentliche Theologie (hierbei auch philologische Arbeiten berücksichtigt, wie die rein philologische des Herausgebers, Hosea; es ist anzuerkennen, dass Wilke den Standpunkt meiner Methode überhaupt seinen Lesern mitteilt; da er es ausspricht, dass der alttestamentlichen Wissenschaft „diese abseits führende Radikalkritik zur Nachprüfung und zur Selbstbesinnung Anlass geben“ wird, möge ihm der Vorwurf hemmungsloser Kritik nicht angerechnet werden. Wenn W. aber fragt, ob es überhaupt möglich sei „nach der von Peiser befolgten, alle frühere Arbeit und alle grossen Gesichtspunkte ausschaltenden Methode zu irgendwie gesicherten, wissenschaftlichen Ergebnissen zu gelangen“, so möchte ich dagegen kurz betonen, dass die Benutzung eines anerkannt schlecht überlieferten Textes für Herausarbeitung grosser Gesichtspunkte erst nach möglichster kritischer Säuberung des Textes gestattet ist; sonst endet die ehrlichste Arbeit im circulo vitioso. F. E. P.)

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

19. Jahrgang Nr. 2 — Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. — **Februar 1916**

Inhalt.

Miszellen.

Von B. Landsberger.

1. Das achte Jahr Hammurabis.

Nach den Jahrlisten allein lässt sich der Name dieses Jahres nicht genau angeben. Er lautet in diesen:

Liste A (King, Bab. Letters II, Nr. 101 = CT VI 9f., Kol. III 8): mu ma-[d]a gú id BAD[1] ḪU [. . . .];

Liste C (King, Chronicles II 185, 8): [mu ma-d]a E-mu-ut-ba-lum^{ki};

Liste Scheil[2]: mu ma-da gú id Zu(?)-mudar(? ?).

Es ist unmöglich, das Datum der Liste C mit den beiden anderen in Uebereinstimmung zu bringen. Dagegen sind die letzteren miteinander identisch und die Deutung, welche Scheil den Spuren des Originals gegeben hat, im wesentlichen richtig. Der durch Liste A bezeugte Kanalname ist nämlich zu ^{id} BAD . D[AR] zu ergänzen. Dieser Kanal kommt in Texten der mittel- und neubabyl. Zeit öfters vor, s. Hommel, Grundriss(¹) 267; OLZ 1906, 663 Anm. 1[3]; King, Boundary Stones 38 Anm. 4. Das Zeichen BAD ist mit dem Lautwert zu lesen, den es in der Bedtg. *lābiru* hat, nämlich *sumun* (s. Delitzsch, Sum. Glossar 252). Dies wird durch folgende phonetische Schreibungen erwiesen: ^{nâr}*Su-mu-un-dar* Nazi-Maruttaš-kudurru II 13 (DP II Tf. 16); ^{nâr}*Su-man-dar* Tallqvist, Neubab. Namenb. 299; ^{nâr} *Šú-man-da-a[r]* Tiglath-Pil. Annalen 13[1]. Das „Jahr (des Landes), Ufer des S/Šumu(n)dar" findet sich in folgenden Datierungen: mu gú id Šu-mu-da-ri VS VIII 59; mu id Šu-mu-da[-ri][2] Thureau-Dangin, LC 60; mu gú id Š[á](?; in Šú zu emendieren?)-mu-un-da-[ri][3] VS IX 45, Z. 10[4]. Hier wird offenbar der Name des Kanals in volksetymologischer Weise als „der Name ist dauernd" gedeutet. Als Bezeichnung einer Landschaft kommt *Kišād-Sumundar*^{ki} auch BE XV 102, 11 vor, ebenso wohl King, Bound. St. Nr. VII, 2.

Die ganz ungewöhnliche Abweichung der Jahrliste C erklärt sich am besten als Irrtum des Schreibers, der, durch den Anfang *ma-da* verführt, in das Datum des 31. Jahres Hamm. hineinkam. Damit würde auch die Schwierigkeit entfallen, dass zwei Jahre desselben Herrschers mit dem gleichen Namen versehen wurden.

2. ÚḪ^{KI} = *Akšak.*

Diese Lesung haben Unger und Weissbach, ZA XXIX 185, aus dem Wechsel von ^{âl}*Ak-ša-*

---

[1] So bietet die Kingsche Kopie deutlich; auch nach CT VI wahrscheinlich.

[2] La Chronologie rectifiée du règne de Hammourabi. Da hier eine Kopie nicht gegeben, kann nur die Umschrift Scheils zugrunde gelegt werden. Das mu ist nach Scheil sicher.

[3] Es ist jedoch wohl ein Irrtum, den Kanal auch CT IV 5, 16 zu suchen; vielmehr mit den bisherigen Bearbeitungen (zuletzt Jensen, KB VI 2, 42) *ina ḫurri* zu lesen.

[1] Vgl. auch *ḫarrān Su-mu-da-ra* CT IV 10, 6; ferner ^{âl}*Su-má(!)-an-dar* Nerigl. 56, 2.

[2] Nach der Kopie scheint freilich auf da nichts mehr zu folgen.

[3] Auch hier scheint hinter da nichts mehr zu stehen.

[4] Es folgt in dem nächsten Abschnitt dieser Urkunde das 10. Jahr Hamm.: mu uru Malgia^{ki} (Z. 13).

ak, Z. 8 des von ihnen veröffentlichten Fragments der Nahr-el-kelb-Inschrift, mit UḪ^{KI}, Wâdī Brîsâ IV 53, erschlossen. Es fehlte aber bislang an weiteren Stützen dieser Lesung, auch wusste man nicht, wie sich die neu gewonnene Aussprache des Stadtnamens zu den bisher bezeugten *Upī(ia)* und *Kêš* verhält. Eine erwünschte Bestätigung der Gleichung liefern die altbabylonischen Personennamen, welche bekanntlich UḪ^{KI} häufig als Bildungselement haben, s. Ranke, Pers. Names 218. Denn neben dem Personennamen UḪ^{KI}-idinnam (Ranke 171) findet sich einmal *Ak-šá-ak-i-din-nam*, VS IX 152, 5; neben dem häufigen Hypokoristikon ÚḪ^{KI}-ia gleichfalls häufiger *Ak-šá-(a-)ia*, Ranke, Pers. N. 64; LC 65, 30; VS VIII 19, 2; AJLL XXIX 302, Vs. 6. Zu Ausstossung des Endkonsonanten bei Karitativformen vgl. *Adaiatum* (*Adad*), *Siiatum* (*Sin*), *Šamaia(tum)* (*Šamaš*), *Ramaiatum* (*Ra(m)mān*) usf. Obwohl es mir nicht möglich war, den Namen ein und derselben Person bald in ideographischer, bald in phonetischer Schreibung zu finden, werden die oben nebeneinandergestellten Namen doch nur als verschiedene Schreibungen eines und desselben Personenn. gefasst werden können. Die häufige Verwendung von UḪ^{KI} als Bildungselement altbab. Namen ist sehr auffällig, weil die Bedeutung dieser Stadt augenscheinlich mit den Tagen der Dyn. von Akkad zu Ende war. Wird doch UḪ^{KI}, soviel ich sehe, später weder in öffentlichen noch in privaten Dokumenten erwähnt. Wir haben es somit wahrscheinlicher mit einer alten Tradition der Eigennamenbildung aus der Zeit zu tun, wo ÚḪ^{KI} noch die berühmte Königsstadt und Kultstätte des Sin[1] war, und *Akšak* wird der althistorische Name dieser Stadt sein. Das Endungselement *-ak* findet sich noch in weiteren Ortsnamen aus der Zeit der Dyn. von Akkad, so in *Amaštiak*, *Ḫarḫamunak*, *Kazurak*, *Zimanak*, *Ašnanak* (vgl. Hrozný, WZKM XXI 35 Anm. 1); ferner in den späteren: *Ešnunnak* (neben *-na*) mit dem Gotte *Tišpak*, *Apirak*, *Gurumutak* (neben *Gurumu*) *Marzak* (neben *Marza*) — vgl. Scheil, MDP X p. 38 —; neben diesen nördlich des Tigris zu lokalisierenden Namen noch in *Larak* (am Tigris) und wohl auch in *Šuruppak* (in Mittelbabylonien); ferner in den Personennamen *Šarlak* (ein Gutäerkönig, vgl. Hilprecht, Deluge Story 22); den Sklavennamen *Arrak*, VS XIII 13, Vs. 1, und *Maktalbak*, ebd. 6[2]. Der Name gehört sonach möglicherweise einer nordtigridischen, vielleicht als gutäisch zu bezeichnenden Sprache an, welcher man bei genauerer Kenntnis wohl noch manchen anderen der uns unverständlichen Städtenamen Babyloniens wird zuweisen können. — *Upī* ist wohl eine modernere Bezeichnung für *Akšak* oder besser für eine an dessen Stelle getretene Neugründung. Es taucht zuerst in mittelbab. Zeit auf (s. Hinke, Bound. Stones 219) und ist — trotz der neuen Lesung — in neubab. Zeit stets für UḪ^{KI} einzusetzen. Dies lehrt z. B. ein Vergleich von Nebk. 361 mit 363. Von diesen beiden Tafeln, welche demselben Funde angehören (S. †. 532, bezw. 533, 76—11—17) und von dem gleichen Schreiber geschrieben sind, wird die eine mit ÚḪ^{KI}, die andere mit *Ú-pi-ia* datiert. Wenn jedoch in dem archaisierenden Inschriftenstil Nebukadnezars der alte Name bevorzugt wird, kann dies nicht wundernehmen. Was schliesslich die Gleichung UḪ^{KI} = *Kêš* betrifft, so möchte ich darin mit Ungnad, ZDMG LXVII 134, einen Fehler der Ueberlieferung sehen, der sich übrigens bisher nur auf einen einzigen Passus eines Textes beschränkt, sei es dass eine Verwechslung mit dem südbabyl. *Kêš* (*Kiš*), wegen des nicht unähnlichen Ideogramms (Ungnad), oder mit dem nordbab. Kiš, wegen der Aehnlichkeit der historischen Tradition[1], vorliegt.

3. *muṣlālu* „Mittag".

AN.NE wurde als Ideogramm für „Mittag" zuerst von Zimmern, Ritt. Nr. 67, Anm. 10, auf Grund von IV R 55, 24b erkannt. Weitere Stellen haben Boissier, Choix 36 Anm. 81, und Hunger, Tierom. 98 Anm. 2, besprochen, dann hat Weidner, Babyloniaca VI 65 ff., eine grössere Anzahl von Stellen, insbesondere aus astronomischen Texten, zusammengetragen und behandelt. Als Lesungen kommen in Betracht: *urru* (SAI 9948), *qarāru* (SAI 373) und *muṣlālu* (SAI 372 und 9949). Dass *urru* ausser „Lichttag" auch „Mittag" bedeutet, dafür gibt es kein Anzeichen. Auch die Stellen, an welchen *qarārū* in phonetischer Schreibung sich findet, s. CT XVI 45, 149 und die Beispiele Weidners, Nr. 10 und 11, zeigen,

---

[1] Dies geht aus dem Personenn. *Šin-šar*-ÚḪ^{KI} LC 179 hervor; sonach ist auf die neubabyl. Angabe, nach welcher Ungnad, ZDMG LXVII 133, ÚḪ^{KI} als Kultstätte des Nergal und der Kallat-Ekurri bezeichnet, für die ätlere Zeit kein Gewicht zu legen.

[2] Nach Elam gehören bekanntlich die Götternamen *Šušinak* und *Dagbak* (CT XXV 12, 3 f.). [Korrekturzusatz von Jensen: *Šušinak* aber, wie gewiss auch der Verfasser annimmt, jedenfalls als eine sumerische Bildung, weil = einheimischem *In-Šušin-ak(g)* = „Herr von Susa" (KB VI, I, 573). Vgl. *Enz(s)ak(g)* = *Inz(s)ak(g)* von Tilmun, etwa = Persis, bezw. diesem und weiter östlichen Gebieten, = *Uzak(g)*.]

[1] Dazu sei bemerkt, dass ich die Annahme, die Babylonier hätten den Namen der südbabyl. Stadt als *Kêš* (*Kiš*) von dem der nordbabyl. als *Kiš* (mit kurzem *i*) unterschieden, für sehr gewagt halte. Sie beruht nur darauf, dass an den wenigen Stellen, wo für Kiš^{KI} die phonet. Schreibung steht, keine Länge bezeichnet ist. Aber die Lesung *Ki(e)-ši* wird ebensowohl für SAI 8350 wie für SAI 6688 angegeben, und an den von Ungnad, l. c. Anm. 1, zitierten Stellen wechseln die beiden Ideogramme.

dass darin keine Tageszeit zu suchen ist, vielmehr, wie die Gleichsetzung mit *išātu* lehrt, eine Art Feuer oder Glut. Dagegen gibt sich *muṣlālu* schon durch die *mufʿāl*-Bildung als Tageszeit zu erkennen, vgl. *nubattu* für **mubāttu* von *bātu* „nächtigen" = „Abend", *munattu* für **munāntu* von **nāmu* schlummern" = „früher Morgen". Erwiesen wird eine solche Bedtg. durch Boissier, Doc. 42, 4, wo *ina mu-uṣ-la-li* parallel *ina še-ir-tim* (Z. 2) steht. Vgl. auch UD = *muṣlālu* SAI 5777. Was die Etymologie betrifft, so könnte man zunächst geneigt sein, auf Grund der Analogie von arab. ظَلَّ, opp. بَاتَ (wozu *nubattu*) das Wort von *ṣillu* „Schatten" abzuleiten. Dann könnte es sich natürlich nur um künstlichen Schattenhandeln, den man in der heissesten Tageszeit aufsucht. Dagegen spricht jedoch wohl schon das Arabische, wo sich ظَلَّ bekanntlich auf den ganzen Lichttag bezieht und ظِلّ „Tagesschatten" im deutlichen Gegensatze zu فَيْء „Abendschatten" steht. Man wird es daher vorziehen, worauf mich zuerst Prof. Zimmern hinwies, *muṣlālu* von *ṣalālu* „(sich) schlafen (legen)" und dem Usus des Mittagsschlafes herzuleiten, wozu arab. قَائِلَة „Mittag" von قَالَ „Mittagsschlaf halten" eine Analogie darstellt. Es bleibt noch zu untersuchen, ob sich aus der Bedtg. „Mittag" im Ass.-Bab. noch weitere entwickelt haben, wie Weidner annimmt, nämlich 1. „Mittagssonne" und 2. „Meridian". Gehen wir die von Weidner für diese Bedeutungen in Anspruch genommenen Beispiele durch! 1. und 2. scheiden gänzlich aus, da hier vielmehr das Ideogr. NE.AN.NE = *anqullu* (SAI 3107) vorliegt[1]. Zur Verbindung von *anqullu* mit der Mittagszeit kann auf KB VI 2, 106, 10 (s. auch Meissner Suppl. 11 b) verwiesen werden. Also, wie das Ideogramm angibt, auch spez. = „Mittagsglut". Für das Beispiel 7 folgert Weidner eine örtliche Bedtg. von AN.NE aus der „Gegenüberstellung mit *išid šamê*". Allein hier handelt es sich offenbar um zwei verschiedene Lesarten des Textes, welche durch die grosse Aehnlichkeit der Zeichen UR und NE bedingt sind. Bei zeitlicher Fassung von *ina* AN.NE ergibt sich ein durchaus erträglicher Sinn für das Omen. In Nr. 8 ist die Ergänzung von *ina išid šamê* nach dem eben Gesagten mehr als unwahrscheinlich. In Nr. 9 ist die Ergänzung zu *qabal [šamê]* zu unsicher, um Schlüsse darauf zu bauen. Ebensowohl kann zu *qabal [ûmi]* ergänzt werden. Aber selbst wenn sie sich bewähren sollte, so muss ja durchaus keine **wörtliche** Erklärung von *ina* AN.NE vorliegen, sondern, ebenso wie *kakkab Zibānītu* das *ilŠamaš* des Textes ersetzt, könnte *ina* AN.NE durch einen anderen, mit Hilfe gelehrter Spekulation dafür eintretenden Begriff kommentiert sein. Das Omen selbst, abgesehen von der gelehrten Erklärung, will gewiss nichts weiter besagen, als dass die Sonne zur Mittagszeit aufgeht. Auch Beispiel 10 und 11 scheiden aus, da *qarārū* nichts mit „Mittag" zu tun hat, s. oben. In Nr. 13 steht *ina* AN.NE in deutlichem Gegensatz zu *ina rabê il[Šamši]*, wie Weidner treffend ergänzt. *maḫāṣu* „befallen (von der Krankheit)", eigentl. „schlagen (von der Gottheit)", vgl. Küchler, Med. 143, steht sonach hier bezeichnenderweise ohne näheren Beisatz. Die Chronik betont das Hinsiechen des Königs zwischen Mittag und Sonnenuntergang, wie sie Kol. IV 11 *lā mariṣ* hinzusetzt. Wahrscheinlich soll das unmittelbare Eingreifen der Gottheit dadurch angedeutet werden. In Beispiel 14 besser *il*NE.GAR zu verbinden[1], vgl. SAI 3170. Es ergibt sich sonach, das für AN.NE = *muṣlālu* eine übertragene Bedeutung nicht zu erweisen ist. [Korrekturzusatz von Jensen: Auch aus K 2279, mir nicht als veröffentlicht bekannt, wo *[i]na mu-us(z, ṣ)-la(?)-li* im Parallelismus mit und zwischen *[i]na šēri* und *[i]na ŠUMšē* (Abend) vorkommt, schien sich dafür schon eine Bedeutung „Mittag" oder dgl. zu ergeben. Andererseits bietet aber ein Vokabular aus Boghazköi für Keilschrifthittisches *Kariyariyar*, d. i. „Morgen", assyrisches [. .]. -*la-lu* (vgl. Delitzsch, *Sumerisch-akkadisch-hettitische Vokabularfragmente* S. 23 und 19 Z. 20), und somit scheint *mus(z,ṣ)lālu* nicht gerade nur genau die Mittagszeit zu bezeichnen. Für *mus(z,ṣ)lālu* wichtig sind übrigens auch K 4397 (CT XVIII 23) und ein Berliner Vokabular, in dem Dr. Ehelolf ein annäherndes Duplikat zu 4397 erkannte. Darnach *še-er-tum* „Morgen" = *ka-ṣa-a-tum*, und es folgt auf diese Gleichung *ka-ma-ṣu* bezw. *[ka?]aṣ-ṣu* = *mu-uṣ-(z,ṣ)-la-lu*, *ka-ra-ra-ru-u* = demselben, und — so nur auf K 4397 — *a*-ŠI-tum = [demselben], darauf — in beiden Texten — *ša-ar-pu* = *ku-uṣ-ṣu*. Die Bedeutung des bekannten Verbums *kamāṣu* bestätigt also vielleicht die oben angeführte Zimmernsche, übrigens auch von mir in Erwägung gezogene, Etymologie von *mus(z,ṣ)*-

[1] Dazu vgl. Weidner, Bab. VI 95 ff. und 235 und die hier S. 97 Anm. 1 zitierte Lit.; auch Harper 405, 35 verdient die Meissnersche Fassung durchaus den Vorzug. Ferner SAI 3142 u. 3153; Langdon bei Thureau-Dangin, SAKI 242; *abnē akkullu* BA II 628, 21 (K. 2401, II 21).

[1] *šakānu* ist nicht „tragen". Bei der W.schen Fassung müsste auch *tašakanma tutarrassūma* erwartet werden. Im Folgenden natürlich *tu-šam-na-šú* „du lässt ihn rezitieren" zu lesen.



ällu. S. auch C IXI, 47, 4. Spalte und dazu vorläufig *Delitzsch* a. a. O. S. 12 u.]

4. Das „erloschene Herdfeuer".

ZDMG 68 (1915) in einem Artikel „Bemerkg. zur altbab. Briefliteratur" habe ich zu Nr. 229, 16 die Redensart *ša kinūnšu bi*(oder*ga*)*lū*, wenn auch mit Vorbehalt, als Umschreibung für „verstorben" und eine Hindeutung auf das dem Toten entzündete Feuer erklärt. Dr. Walther verweist mich jedoch auf PSBA XXXIV (1912), Pl. VIII, Nr. III, Z. 10: *šá ki-nu-ni-im bi-li-im*(?) (von einem Hausgrundstück) und belehrt mich, dass an beiden Stellen die Lesung *bi* paläographisch vorzuziehen, somit eine Bedtg. „verlöschen" anzunehmen ist. Da der Zusammenhang von Ungnad, Altbab. Briefe Nr. 229, 16 auf eine Umschreibung „lange abwesend", „fern von Haus und Hof" führt, werden wir *kinūnu* in der uns für dieses Wort geläufigen Bedtg. "Herd" oder "Kohlenbecken" zu fassen und die Redensart als „dessen Herdfeuer erloschen ist" im obigen Sinne zu erklären haben. Das *bītum ša kinūnim bilīm* ist ein vom Inhaber verlassenes Grundstück. Also auch hier das ständige Herdfeuer als Symbol für Hausstand und Wohnung (vgl. Roscher, Lexikon der Myth. 2608 f.) [Korrekturzusatz von Jensen: S. hierzu KB VI, II, 130 ff., 75 ff. und 85 ff.]

Ein neuer altbabylonischer Monatsname.

Von Wilh. Förtsch.

Einen bis jetzt unbekannten Monatsnamen aus der vorsargonischen Zeit enthält VAS XIV 83 (VAT 4847). Diese Urkunde, die Bestätigung eines Brauers über den Empfang von Malz, stellt sich folgendermassen dar[1]:

Vs. 1[1] *1 gur-sag-gál bulug kas-kal*
[2] *72 sila bulug kas-gi(g)*
[3] *bulug še-bí(l) KU(?) ba-dŭ*
[4] *12 sila bulug*
2[1] *abzu nigín-túm*
[2] *itu ki-sû-šu-rug-ga-a*
[3] *mu-an-ni-du(g)*
[4] *lù KAŠ + NINDÀ-ge*
Rs. 3[1] *šu-ba-ti* IV.

„1 *gur-sag-gál* Malz für erstklassiges(?) Bier,
72 *sila* Malz für schwarzes Bier,
Malz aus neuer (?) Gerste .... (und)
12 *sila* Malz
für das *abzu nigín-túm*
hat im Monat *ki-sû-šu-rug-ga-a*
Mu-an-ni-du(g),
der Bierbrauer,
empfangen. 4. Jahr."

[1]) Der Inhalt des Textes ist dem von DP 340 ähnlich.

Zu diesem Monatsnamen *itu ki-sû-šu-rug-ga-a* vgl. DP 169 Vs. 1, 1—9: *5 nigi(n) kas-kal .... kas ki-sû-šu-rug-ga-šú là-banda é-gal-šú ni-túm* „5 *nigi(n)* erstklassiges(?) Bier .... hat als Getränke zum *ki-sû-šu-rug-ga* der *labuttû* zum Palast gebracht"; DP 84 Rs. 6,1—5,4: *šu-nigín 5 udu 2 síl 7 maš maš-da-ri-a kas-n[ind]à ki-sû-šu-rug-ga sangu-sangu-ne bár-nam-tar-ra é-gal-la mu-na-túm* „Insgesamt 5 Schafe, 2 Lämmer und 7 Zickchen haben als Abgabe für das Mahl(?) beim *ki-sû-šu-rug-ga* die Priester zu Bár-nam-tar-ra in den Palast gebracht"; DP 166 Rs. 4, 4—5, 5: *10 nigi(n) kas-kal .... kas-nindà ki-sû-šú é-gal-la ba-túm* „10 *nigi(n)* erstklassiges(?) Bier .... ist zum Mahl (?) des *ki-sû* in den Palast geholt worden"; DP 215 Rs. 4, 1—5: *maš-da-ri-a ki-sû-šu-su(g)-ga-kam itu udu-šú-še-a-ka gím-ᵈnamašše mu-na-túm* „als Abgabe für das *ki-sû-šu-su(g)-ga* im Monat *udu-šú-še-a* zu *Gím-ᵈnamašše* gebracht"; DP 202 Vs. 1, 1—2, 1: *1 udu 1 maš kas-nindà ki-sû-ga-da ki-isag-ka-šú e-da-túm* „1 Schaf und 1 Zickchen ist als Mahl(?) beim *ki-sû-ga-da* zum Platz des *išakku* gebracht worden." TSA 3 Rs. 7, 1—8: *šu-nigín kas-nindà ki-sû-šu-su(g)-ga sangu-sangu-ne šá(g)-šá(g) dam uru-ka-gi-na lugal lagaš*[ki]*-ka-ra é-gal-la mu-na-túm* „Insgesamt als Getränke und Speisen zum *ki-sû-šu-su(g)-ga* haben es die Priester zu Šá(g)-šá(g), der Gemahlin des Uru-ka-gi-na, des Königs von Lagaš, in den Palast gebracht"; VAT 4876 Rš. 6, 1—7, 1: *šu-nigín kas-nindà ki-sû-šu-su(g)-ga šá(g)-šá(g) dam uru-ka-gi-na lug[al lagaš*[ki]*-kar-ra é-gal-la] mu-na-túm* „Insgesamt als Speisen und Getränke zum *ki-sû-šu-su(g)-ga* ist es zu Šá(g)-šá(g), der Gemahlin des Uru-ka-gi-na, des Königs von Lagaš, in den Palast gebracht worden"; Nik. 238 Vs. 1, 1—2, 2: *4 kùš maš gal-gal ur-ᵈba-ú sib maš-ge ki-sû gan ù-gig-ga-ka šu-a-ne-gí* — „4 Häute von grossen Zickchen hat Ur-ᵈba-ú, der Hirte der Zickchen zum *ki-sû* des Feldes ù-gig-ga abgeliefert"; VAT 4896 Vs. 1, 1—2, 2: *136 gur-sag-gál 72 sila še še ki-sû gan šá(g)-ga-tur lum-ma-ša(b)-bàr PA šu-a-ne-gí* „136 gur-sag-gál 72 sila Gerste, Gerste zum *ki-sû* des Feldes šá(g)-ga-tur, hat Lum-ma-ša(b)-bàr, der aklu abgeliefert."

---

bappirûtu.

Von Otto Schroeder.

Clay erwähnt Babyl. Records II S. 20 f. die Berufsklasse der *amêlu riqqu-ú-tú;* er sagt dazu: „The office of *ʰriqqu-ú-tu* apparently had something to do with vegetables." — Das hier durch *riqqu* wiedergegebene Zeichen ist aber nicht das einfache *ŠIM* (Brünnow Nr. 5163), sondern die durch eingeschriebenes *gar* erweiterte Form *ŠIgarM* (Brünnow Nr. 5205 f.), für



die dieser Wert m. W. nirgends belegt ist: Man vgl. Bab. Rec. Nr. 8, 4. 11, 4. 11. 19. VAS XV Nr. 1 usw. *ŠIM* + *GAR* entspricht dem in älteren Texten gebräuchlichen *KAŠ* + *GAR* und bezeichnet „Bierbrot" (Hrozný, Getreide S. 124, 154) oder „Malzbrot" (Förtsch, MVAG 1914, 1 S. 183). Ein in Assur gefundenes Stück von S^b_1 bietet gemäss Delitzsch, Sumerisches Glossar S. 61 die Gleichung:

ba-ap-pi-ir | *ŠIM* + *GAR* | *bap-pi-ru*

Vgl. auch Hrozný, OLZ 1914 Sp. 201 f. Förtsch, a. a. O. S. 183.

Wie *ê-bappir* („Haus des Bierbrots") die Brauerei, das Brauhaus bezeichnet (s. Förtsch, a. a. O. S. 128, 183), so ist *lù ŠIM* + *GAR* das Wort für „Brauer" (wörtlich: „Mann des Bierbrots"), und es besteht gar kein Grund, weswegen das Ideogramm hier anders gelesen werden sollte. Der Versuch Hrozný's (Getreide S. 138, Anm. 2.), auf Grund zweier Texte des Berliner Museums[1] für die Berufsbezeichnung *amêlu ŠIM* + *GAR-ú-tu* die Lesung *epiššanûtu* einzuführen, war ein geistreicher Notbehelf, solange der Wert *bappir* unbekannt war; weswegen aber Hrozný (OLZ 1913 Sp. 201 f.) nun *bappir* nur für das „Bierbrot" vorbehalten will, ist unerfindlich. Vielleicht ist die angebliche Stummheit der sog. Determinative daran Schuld, ich glaube, dass sumerisches *lù*, *ê* usw. stets mitgelesen wurden, so dass ein Nebeneinander von *bappir*, *ê-bappir*, *lù bappir* (zur Uebersetzung s. oben) nichts Bedenkliches hatte. Anstatt des sicher falschen *riqqûtu*, des zweifelhaften *epiššanûtu* wird bis zum Erweis der Verkehrtheit am sichersten *bappirûtu* zu lesen sein. —

[1] Es handelt sich um VAT 205, 2. 4 (VAS V Nr. 109) und VAT 4922, 1. 2 (VAS VI Nr. 182), wo beidemal erst *amêlu ŠIM* + *GAR-ú-tu*, dann *e-piš-ša-nu-tu* zu finden ist. Das Nebeneinander spricht doch mehr gegen als für die Gleichheit der Bedeutung

Artōštā.

Von G. Hüsing.

Wir haben nunmehr in dieser Zeitschrift behandelt:

Aštuwega	1913	Sp.	97
Aštuwega II	1914	„	60
Hwaḫšatara I	1915	„	33
Hwaḫšatara II	„	„	111
Kroisos	„	„	177
Saduattes	„	„	205
Amūhitā	„	„	232
Gūgu	„	„	299
Arbaka	„	„	327

und wollen zunächst noch einen kleinen Nachtrag folgen lassen.

Wenn wir mit Recht annehmen, dass Mandanā, als vollkommen geschichtliche Gestalt, die Tochter des Aštuwega I und die Mutter des Kuruš I war, also die Gattin des Čišpiš, so begreift sich schliesslich die Angabe bei Herodotos I 107, dass der Mederkönig seine Tochter einem Perser gegeben habe, den er für geringer gehalten habe als einen Meder von mittlerem Stande[1]. Im Uebrigen sei dieser Perser aus einem guten Hause und von ruhiger Lebensart gewesen. Wenn wir an Čišpiš denken, der damals noch nicht König von Ančan war, sondern es als Schwiegersohn des Mederkönigs erst wurde und wohl die Königstochter bekam, um es zu werden, so stimmt alles gar wohl. Der Mythos verlangte es anders[2]: Mandanā müsste von ihrem Vater im Turme gefangen gehalten werden, und ihr Held müsste als Vogel zu ihr geflogen kommen. Vielleicht hat man die Geschichte auch wirklich so erzählt, nur dass dann *Αχαιμενης*, der Vater des Čišpiš, als dieser Held gegolten haben dürfte, da er ja vom Adler durch die Luft getragen ward. Herodotos erzählt also schon nicht mehr den Mythos, sondern an die Stelle der mythologischen Gefangensetzung ist in seiner Quelle die historische Verheiratung mit einem Nichtkönige getreten. Aber Herodotos, der den ersten Kuruš mit dem zweiten in einen zusammenwirft, gibt diesem den Vater des zweiten, er nennt den Gatten der Mandanā vielmehr *Καμβυσης*, wie der Vater des zweiten Kuruš ja wirklich

[1] *μεσου ανδρος Μηδου.*

[2] Die Mutter des Kyros müsste in der mythologischen Ueberlieferung die „Hinde mit der Atlasdecke" sein, denn als Tochter des gegnerischen Königs Astyages-Aždahak entspricht sie ja unter anderem auch der Tochter des Ra'ad im Sajjid Baṭṭal, und der ebendort auftretenden Guländām, hinter der offenbar das Hirschlein sich verbirgt.

Doch mag manchem der Zusammenhang von dieser Seite her noch zu wenig verbürgt erscheinen. Wir können aber auch den umgekehrten Weg gehn, können die Hinde als Nährmutter des Kyros geradezu zum Ausgangspunkte nehmen und damit das vorher Ermittelte weiter belegen.

Schon Adolf Bauer hatte 1882 (Die Kyros-Sage und Verwandtes S. 61 ff.) gezeigt, dass die Geschichten von Sisibe und Genovefa, die gleichfalls die Hinde und zwar als „Tieramme", enthalten, zu dem der Kyros-Sage „Verwandten" gehört. Auch Märchen hatte Bauer (S. 76) bereits herangezogen. Jessensulchar und Hahn N. 69 nach Köhler, wozu Bolte noch Pitrè N. 36 stellte. Schubert fügte 1890 die Legende von Habis hinzu, den wieder eine Hinde säugt, ferner Oriant und Beatrix, wo eine weisse Ziege auftritt (vgl. Hahn N. 69), eine Sage von der heiligen Anna (S. 34), wo der Wunderhirsch, der das Kind ernährt, zwischen seinem Geweih schöne Blumen trägt und dann bei der Jagd verfolgt wird.

Dass die Mutter des Kyros als Hündin auftritt, weist darauf hin, dass ihr Vater als Hund (Aždahāka = Ažišsarwara = *Κερβερος*) oder Wolf (Kapōta, Paḫwana) gedacht war



hiess. Man kann also die verworrene Erzählung ziemlich deutlich wieder in ihre Bestandteile auflösen.

Wie hier der Name Čišpiš durch *Καμβυσης*, so ist also auch der Name der Mutter des grossen Kuruš durch den der *Μανδανη* verdrängt. Man wird schwerlich annehmen können, dass der Name dieser Gestalt nicht erhalten und bekannt gewesen wäre. Stossen wir also in anderer Ueberlieferung auf einen anderen Namen als „*Μανδανη*“, so haben wir jetzt Raum für ihn und werden zu prüfen haben, ob er nicht am Ende der richtige sei. Bekanntlich nennt Nikolaos die Mutter des *Κυρος* vielmehr *Αργοστη*, den Vater aber *Ατραδατης*, während Strabon meint, Kuruš selbst habe früher *Αγραδατης* geheissen — es fehlte nur, dass bei Strabon ein „*Αρτοστη*“ überliefert wäre als der Name der Gattin des Kuruš. Bei der immer wiederkehrenden Verwechselung von *Γ* und *Τ* wird gewiss „*Artostā*“ dem Iranisten einleuchtender sein als eine „*Argostā*“, da ja auch der männliche Name *Αρτοστης* im Hause der Achamaniden vertreten ist. Auch Justi im Ir. Namenbuche fragt bereits, ob nicht *Αρτοστη* zu lesen sein werde.

Nach Herodotos (III 88, VII 69, 72) hat nun Kuruš der Grosse eine Tochter *Αρτυστωνη*, und da dieser Name nicht gut ohne Beziehungen zu *Αρτοστης* gedacht werden kann, so ist er eine Weiterbildung auf — *ωνη*, iran. *ānā*, und diese Formen sind patronymisch oder — in unserem Falle — metronymisch. Eine **Artuštānā* (oder **Artōštānā*) ist Tochter (oder Enkelin) einer **Artōštā*[1]. — Der Name belegt uns also, dass die Mutter (oder die Gattin) des Kuruš wirklich *Αρτοστη* geheissen haben wird. — Auch dieser zweite Name einer *Κυρος*-Mutter würde also für meine Aufstellungen sprechen, ins Besondere auch dafür, dass wir die Mandanā ernst zu nehmen haben. Nur Eines könnte zu bedenken geben: auch dieser Name könnte das patronymische Suffix *-ānā* aufweisen und wird es auch. *Mand-ānā* kann dann wirklich die „Tochter des (Umman-)*Manda*“ sein, und das ist die Bezeichnung für Aštuwega I, der vielleicht wirklich den Titel „König der Umman-Manda“ geführt hat.

Wir haben ihm bereits 2 Töchter, *Amuhitā* und *Mandānā* zuweisen können, die Gattinen Nabukudrossors und des Čišpiš. Sollte es jetzt so unwahrscheinlich klingen, dass seine Schwester *Zarūhi* die Gattin des Armenier-Königs geworden sei und dass dieser *Tigrana* geheissen habe? Und des Tigrana Schwester ward die Gattin des Aštuwega I, und wenn *Tigranūhi* nicht ihr Name war (oben Spalte 233), lautete dann ihr wirklicher Name vielleicht *Amūhitā* wie der ihrer Tochter?

Ich würde also die OLZ 1913 Sp. 100 gegebene Genealogie jetzt lieber in dieser Gestalt aufstellen bezw. ausgestalten:

*(„Eruant“) — *Hwaḫšatara I*

Tigrana, Amuhitā m. Aštuwega I (648—610), Zaruhi m. Tigrāna v. Armenien

Arpaḫšatara (Ḫšatarita) (610—588) *Hwaḫšatara II* (588—553) usw.

Aštuwega II (553—550)

Amuhitā m. Spitama, dann m. *Kuruš II* (550—529)

Spitaka, Bagafarnā

Nach unseren Ansätzen regierte

Aštuwega I:	38	Jahre	= Deiokes des Herodotos.
Arpaḫšatara	22	„	= [Fraortes]
Hwaḫšatara II:	35	„	= Astyages
Aštuwega II:	3	„	

Bei Diodoros dürften die Namen *Αρβακης Αρβιανης* und *Αρτυνης* denselben König bezeichnen, nur aus verschiedenen Quellen stammen, in denen der Name verschiedenartig verschrieben war. Die beiden letzteren sollen je 22 Jahre regiert haben. *Αρταιος-Αστιβαρας* (mit je 40 Jahren) können ebenso einen *Αστιβηγας* meinen — mit all dem ist nicht viel zu gewinnen, doch wird das Wahrscheinlichste sein, dass *Diodoros* (oder seine Quelle) die in verschiedenen Quellen gefundenen Könige einfach neben einander stellte.

Wir wollen hoffen, dass chronologische Ergebnisse stets demjenigen richtig erscheinen, der sie veröffentlicht. Ob sie anerkannt werden, ist eine andere Frage; ob sie sich bewähren, kann wohl immer nur die Zukunft entscheiden. Das gilt auch von den Ergebnissen für die Chronologie der Lüder- und Mader-Könige, wie ich sie in den voraufgegangenen Aufsätzen entwickelt habe. Mir selbst erscheinen sie durchaus einleuchtend, ich will aber auch aus der Zustimmung, die ich bisher erfahren habe, noch keine festen Schlüsse ableiten.

Wer die Art meines Vorgehens genauer verfolgt, wird wohl, auch wenn ihm die Ergebnisse einleuchten, stellenweise den Eindruck haben, dass meine Beweisführung hart an der Grenze von Schlüssen entlang geht, die eine mechanische Logik als Cirkelschlüsse bezeichnen könnte. Das ist aber bei chronologischen Untersuchungen nichts Ungewöhnliches, es ist sogar die Regel, wo der Untersuchende eine Frage mit viel Widersprüchen in der Ueberlieferung zu beantworten übernimmt. Auch ich habe mit „Arbeitshypothesen“, mit Versuchskonstruktionen, gearbeitet, habe Voraussetzungen erst vom Ergebnisse aus sicher zu stellen gesucht.

Was ich aber neu an den Stoff heran bringe,

[1] Vgl. *Ατοσσα* = *Hutōsā*, *Δαρειαιος* = *Dārejawōš*: griech. *o* für ō, das wohl schon im Iranischen kurz geworden war. *Artōštā* ist wohl *Arta-wahištā*, vgl. OLZ 1912, Sp. 540 f.

das ist einerseits der von der Mythologie her gewonnene Einschlag, ohne den mir das Verhältnis der beiden Aštuwega zu einander nicht klar geworden wäre, und andererseits der iranistische, durch den ich zu einer anderen kritischen Auffassung des Herodotos und der anderen „Quellen" gebracht wurde. Ich hoffe durch Behandlung anderer Stellen des Herodotos bald zeigen zu können, dass ich bemüht gewesen bin, durch gleichläufige Untersuchungen zuerst mein Urteil über den Schriftsteller zu schulen, über ihn, wie auch über die Kritik, die er bisher gefunden hat.

Das Land Ub.

Von Paul Haupt.

In den Amarnatafeln (Knudtzon, S. 329) lesen wir, dass *Timašg*-Damaskus im Lande *Ub* lag. Nach Weber (*ibid.* S. 1113) ist *Ub* mit *Ab* identisch und bezeichnet die Gegend von Damaskus, insbesondere nördlich von Damaskus. Weber bemerkt auch, es scheine weniger eine politische als eine geographische Bezeichnung zu sein. Bezold, Conder, Niebuhr, Sellin, Winckler stellten dieses *Ub* mit dem Gen. **14**, 15 erwähnten *Ḥôbâ* zusammen, was nach Wetzstein (Gunkel und Skinner) die (20 Stunden nördlich von Damaskus gelegene) wasserreiche Wüstenquelle حوبة (westlich von dem an der Strasse von Damaskus nach Palmyra gelegenen Dorfe *Ḳarjatên* ist. Dass dieses *Ḥôbâ* in der Nähe von Ḥömṣ und Palmyra liege, wie in mehreren Kommentaren zu lesen ist, sagt Wetzstein nicht.

Ich glaube, dass *Ab* oder *Ub* kein Eigenname ist, sondern ein Appelativum mit der Bedeutung *Dickicht*, *dichter Wald*, entsprechend dem hebr. עב (Jer. **4**, 329) = syr. ܥܒܐ, arab. غابة, pl. غاب. Assyr. *ababa*=*kištu*, Wald ist ein aramäisches Lehnwort (BA **1**, 171)[1] und *abu*, Röhricht, ist arab. اباء. Das targum. עֲבָא heisst *Gezweig*.

Damaskus (was, wie ich ZDMG **63**, 528, Z. 9 bemerkt habe, *Wohnung in wasserreicher Gegend* bedeutet, ursprünglich *Dâr-mašqî* = דר־משקה) ist die natürliche Hauptstadt des Libanongebietes und Ostpalästinas (EB 989) und *mât ube* oder *abi* (ܡܬܐ ܕܥܒܐ) bedeutet *Waldland*; vgl. die schweizerischen Waldstätte oder Waldkantone, auch Waadtland = Waldgau.

Möglicherweise haben wir statt *mât ube* aber *šad ubi*, Waldgebirge, zu lesen, ebenso wie statt *mât ša imêrêšu*, Eselland, *šad ša imêrêšu*, Eselgebirge, d. i. der Antilibanus, gelesen werden sollte; s. meinen Aufsatz *Die Eselstadt Damaskus* in ZDMG **69**. Nicht nur der Libanon, sondern auch der Antilibanus waren in alter Zeit mehr bewaldet als heute; vgl. Jes. **10**, 34; **37**, 24; **40**, 16; Ps. 27, 16 (JBL **33**, 185).

Das Land (oder Gebirge) *Ub* ist also der Libanon, während das Land *Uz* (vgl. IN **239**, 3) wie ich OLZ **10**, 63 gezeigt habe, die Gegend von Antiochien bezeichnet.

[1] Für die Abkürzungen s. OLZ 18, 71; **16**, 488, A. 1; 531· A. 1.

Besprechungen.

Hans Bauer: Die Tempora im Semitischen, ihre Entstehung und ihre Ausgestaltung in den Einzelsprachen. (Beiträge zur Assyriologie VIII, Heft 1.) 53 S. Lex. 8°. M. 3.50; kart. M. 4.25. Leipzig, J. C. Hinrichs 1910. Bespr. von Arno Poebel.

(Schluss).

So befremdend es im ersten Augenblick auch scheinen mag, so ist auch das Perfektum nach sogenanntem Waw consecutivum im Hebräischen auf diese Weise zu erklären. Der Zeitpunkt, an dem das die Vorzeitigkeit ausdrückende Perfektum orientiert ist, liegt in diesem Falle in der Zukunft, so dass das Perfektum w^{e}qâtaltî in Wirklichkeit Vergangenheit in der Zukunft, also Futurum exactum ist, mit der Bedeutung „ich werde getötet haben". Auch im Deutschen wird ja dem Gebrauch des Präsens als Futur entsprechend das Perfektum als Futurum exaktum gebraucht, z. B. in Redewendungen wie „gib ihm den Taler in die Hand, und du hast ihn zum letzten Male gesehen", oder „morgen früh habe ich alles fertig gemacht". Man beachte hierzu, dass Formen wie w^{e}qātaltî nur in Sätzen vorkommen, die an ein richtiges Futurum, resp. einen futurischen Ausdruck, z. B. den Imperativ, angegliedert sind, so dass in jedem Falle der futurische Zeitpunkt, durch Angliederung an welchen das Perfektum zum Futurum exaktum wird, ausdrücklich festgelegt ist. Allerdings, die Gepflogenheit in solch angegliederten Sätzen ein Futurum exactum, (resp. das Perfektum) an Stelle des einfachen Futurs zu gebrauchen, ist nach unserem Empfinden gewiss eine etwas auffällige Erscheinung; indessen verliert sie alles Auffällige, wenn man in Betracht zieht, dass dieser Gebrauch offenbar seinen Ursprung in der Sprache im Affekt hat, in welcher der Sprecher, um seiner Behauptung mehr Gewicht zu geben oder in einer gewissen Bosheit den Gegner sein Argument besser fühlen zu lassen, sich auf einen Standpunkt stellt, von dem aus er die erst in der Zukunft möglichen Ereignisse als schon geschehen betrachtet. Schematisch würde diese Rede-

weise sich folgendermassen darstellen: Ich werde das und das tun und (alsdann wird ein Zeitpunkt eintreten, wo) ich das und das getan habe. Eine solche Sprechweise würde durchaus nicht auffällig sein in der Rede des gemeinen Mannes, der ja stets zu effektvollem Ausdruck neigt. Ein Anzeichen für den Ursprung der Form weqāṭaltî in der Sprache des Affekts dürfte wohl auch in der abweichenden Betonung auf der letzten Silbe, durch die die persönlichen Elemente ta „du“ und tî „ich“ besonders hervorgehoben werden, zu sehen sein, denn in einem erregten Disput spielt öfters der Gegensatz zwischen ich und du eine Rolle. Also auch hier liegt kein Grund vor, mit Bauer auf eine ursprünglich zeitlose Bedeutung von qatal zu schliessen.

Die scharfe Erkenntnis, dass die Themen i̯aqtul und qatal ihrer Grundbedeutung nach überall Präsens und Perfektum bezeichnen, verschliesst sich Bauer zu einem nicht geringen Teil dadurch, dass er irrtümlicherweise das babylonische Präsens ikašad anstatt des sogen. Permansivs kašid dem Thema qatal gleichsetzt, trotzdem dass kašid nicht nur seiner Form nach als rein postformative Konjugation mit qatal geht, sondern die auch oben für das Thema qatal dargelegte Bedeutung in scharfer Form aufweist; vgl. z. B. das in den Rechtsurkunden so häufige maḫir „er hat empfangen (und hat es nun in seinem Besitz“), wie andererseits in qāṭōntî „ich bin klein“ usw. genau dieselbe permansivische Bedeutung vorliegt wie in labir „er ist alt“; dagegen entspricht ikašad dem Thema qatal weder der Form, noch auch seiner Bedeutung nach, wie ja überhaupt die Gleichsetzung von ikašad und qatal hauptsächlich nur aus dem Grunde vorgenommen worden ist, weil man an eine symmetrische Vertauschung der Tempusbedeutungen glaubte und so, weil das Präsens zum Präteritum geworden war, das Präteritum dafür zum Präsens geworden sein liess. In Wirklichkeit aber ist zwar die Entwicklung eines selbständigen Präsens zu einem selbständigen Präteritum, wie wir oben gezeigt, psychologisch ausserordentlich leicht möglich, dagegen die Entwicklung eines selbständig gebrauchten Präteritums zum Präsens fast unmöglich. Ikašad ist demnach lediglich als eine Neubildung zu betrachten genau wie das äthiopische i̯eqatel, und zwar einerseits in Anlehnung an die älteste Form des Präsens (ikšud < ikašud) [1], und andererseits in Anlehnung an das Perfektum qatal, insofern wenigstens, als es wie dieses die Basen kašad, kašid, kašud verwendet und vor allen Dingen die Basis kašad zu der Basis kšud gestellt hat.

[1] Sicherlich vermittelt durch die Analogie der abgeleiteten Stämme.

Ein weiterer Mangel der Bauerschen Untersuchung besteht darin, dass sie sich ganz auf die einfachen Stämme qatul, qatil und qatal beschränkt und somit das wichtige Material, das den erweiterten Themen qattal, qâtal, nqatal, tqatal resp. qtatal, tqattal resp. qtattal, šqatal, štqatal usw. entnommen werden kann, sich entgehen lässt; und doch lässt sich durch die Verfolgung der Themen qatal, qatul, qatil durch die abgeleiteten Stämme beweisen, dass diese Themen durch alle Tempora und Modi hindurchgehen und somit für die Entstehung der semitischen Tempora primärerweise überhaupt nicht in Betracht gezogen werden können. Vergleiche [1]

a) qatul: Einfacher Stamm: Perf. hebr. (Perm). qāṭōn, arab. ḥasuna, bab. (Perm) (u̯)aruq; Praes. arab. i̯aqtulu, hebr. i̯iqṭōl, usw. < i̯aq(a)tul; Inf. hebr. qeṭōl, qoṭl-, arab. qutlun, qatlun < q(u)tulun < qatulun; Part. perm. hebr. qāṭōn < qaṭunum; Part. perf. pass. heb. qāṭûl < qatûlum (mit Passivdehnung), arab. maqtûl < mqatûl (dsgl., mit m-Präfix). N-Stamm: Perm. bab. nakšud < nkašud; Inf. (und Verbaladj.) bab. nakšudum < nkašudum, heb. niqṭōl < naqṭulum, hiqqāṭōl < (hi)nqaṭulum. T-Stamm: Perm. bab. kitašud und kitšud < ktašud < tkašud; Inf. und Verbaladj. babyl. kitašudum und kitšudum < ktašudum < tkašudum. Geschärfter Stamm: Perm. bab. kuššud als Variation zu kaššud, parallel hebr. Perf. qiṭṭēl < qiṭṭil < qaṭṭil; Inf. (und Verbalad.) bab. kuššudum < kaššudum, heb. qaṭṭōl < qaṭṭulum. T-Form des geschärften Stammes: Perm. bab. kutaššud < ktaššud < tkaššud; Inf. (und Verbaladj.) bab. kutaššudum < ktaššudum < tkaššudum; arab. taqattulun < tqattulun. T-Form des gedehnten Stammes: Inf. arab. taqâtulun < tqâtulun. Š-Stamm: Perm. bab. šukšud < šakšud usw., usw.

b) qatil: Einfacher Stamm: Perf. arab. ḫazina, hebr. kāḇēḏ, assyr. (Perm.) maḫir, usw.; Praes. arab. i̯a'rifu, hebr. i̯ēlēḏ < i̯ilid < i̯alid < i̯(w)alid; babyl. ûlid < i̯au̯lid < i̯u̯alid

Inf. aeth. qatîl < qatîlun und qatîlôt < qatîl-aw-atun, arab. raḥîlun. Partic. praes. act. arab. qâtilun, hebr. qōṭēl usw. (mit Aktivdehnung);

[1] Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass die eben angenommenen Grundformen nur Systembedeutung haben, d. h., dass sie sich nur auf die dem Verbalsystem zugrundeliegenden schematischen Formen beziehen; Formen wie štqatal haben selbstverständlich niemals aktuell existiert, sind aber doch von der Sprache als Voraussetzung für die dem System angepassten Formen benutzt worden. Wie die Formen entsprechender Funktion vor dem Inkrafttreten dieses Systems gelautet haben, das lässt sich gegenwärtig nicht mehr feststellen.



Part. perf. pass. aram. qᵉṭîl < qatîlum (mit Passivdehnung); Part. perm. arab. mali'un, hebr. mālē < mali'um, bab. damqum < damiqum. Abgeleitete Stämme: Perf. aram. qaṭṭel, 'aqṭel, hebr. hiṯqaṭṭel < (hi)tqattil. Praes. aram. ịᵉqattel, ịaqtel < ịuhaqṭil; arab. ịuqattilu, ịuqâtilu, ịanqatilu, ịaqtatilu, ịastaqtilu; hebr. ịᵉqattēl, ịiqqāṭēl usw. Inf. hebr. qaṭṭēl, haqṭēl. Vgl. auch Perf. hebr. qiṭṭēl < qiṭṭil < qaṭṭil, parallel bab. kuššud < kaššud, und die passive Variation arab. qutila (Praes. iuqtal) neben dem intransitiven qatila (Praes. ịaqtal); mit Dehnung des i hebr. Perf. hiqṭîl < hqatîl.

c) qatal. Einfacher Stamm: Perf. hebr. qāṭal, arab. qaṭala usw.; Präs. arab. ịa'malu < ị'amalu, aram. ịedḥal < ịdaḥal usw. Inf. arab. ta'alun, fa'lun > fa'alun, maf'alun < mfa'alun (ohne Dehnung), bab. kašâdum, hebr. qāṭôl < qaṭâlum, arab. salâmun (mit Infinitivdehnung). Abgeleitete Stämme: Perf. arab. qattala, qâtala, 'aqtala usw. Praes. (pass. intr.) arab. ịataqattalu, ịataqâtalu; Part. (pass. intr.) arab. mutaqattalun, mustaqtalun usw. Inf. arab. 'iqtâlun < 'qatâlun, iqtitâlun < qtatâlun < tqatâlun, istiqtâlun < stqatâlun < tsqatâlun; aram. bibl. qaṭṭâlā < qaṭṭâlatun, syr. mᵉqaṭṭâlû < mqaṭṭâlûtun; hebr. hiṯkᵉṯâbā < (hi)tkatâbatun, syr. meṯqᵉṭâlû < mitqatâlûtun, usw.

Aus der eben veranschaulichten Tatsache, dass die Basen qatul, qatil, qatal ursprünglich einmal unterschiedslos durch alle Verbalformen einschliesslich der Form ịaqtul hindurchgegangen sind, ergibt sich, dass der Unterschied zwischen den Präsens- und Perfektsystemen ịaqtul und qatal nicht, soweit die historisch semitischen Verbalsysteme in Betracht kommen, primär in den von ihnen verwendeten Basen gesucht werden kann[1], wodurch vieles von dem, was Bauer über die Themen qatal und ịaqtul sagt, hinsichtlich der Tempusfrage gegenstandslos wird. Aus der Nichtbeachtung jener Tatsache erklärt sich schliesslich aber auch, was als der Hauptfehler der Bauerschen Ausführungen bezeichnet werden darf, nämlich dass er die verschiedene Anordnung der pronominalen Elemente bei den Formen ịaqtul und qatal ganz in den Hintergrund treten, ja soweit die Tempusunterscheidung in Betracht kommt, geradezu unberücksichtigt lässt. Die Formen tuqattil und qattilta, tuqattilî und qattiltī gliedern sich folgendermassen:

t(u)-qattil qattil-t(a)
t(u)-qattil-î qattil-t-î;

die Reihenfolge der einzelnen Elemente der Verbalform ist demnach im Präsens: Element der Person — verbale Basis — Geschlechts- und Numeruselement; im Perfektum dagegen: Verbale Basis — Element der Person — Element des Geschlechts und des Numerus. Da diese Anordnung eine ausnahmslose ist, und andrerseits das einzige andere Element, das für die Tempusunterscheidung noch in Betracht kommen könnte, nämlich die verbale Basis, wie wir eben gesehen haben, primärerweise meist nichts mit der Tempusunterscheidung zu tun gehabt haben kann, so lässt sich der Schluss nicht umgehen, dass die verschiedene Anordnung der pronominalen Elemente das Hauptmoment der Unterscheidung des Präsens und Perfektum in den semitischen Sprachen ist.

Das gleiche Mittel, Stellung der pronominalen Elemente, wird auch in der sumerischen Sprache für die Tempusunterscheidung nutzbar gemacht, indem dort eine gemischt prä- und postformative Konjugationsart zum Ausdruck des Präteritums (und des aktiven Permansivs), dagegen eine rein postformative Konjugationsart zum Ausdruck des intransitiven Permansivs und schliesslich eine dritte rein postformative Konjugationsweise für das Präsens-Futur verwendet wird. Es ist sogar, beiläufig bemerkt, sehr wahrscheinlich, dass der auffällige Übergang der Form ịaqtul in die Präteritalbedeutung im Babylonischen zu einem nicht geringen Teil mit unter dem Einfluss dieses sumerischen Konjugationsschemas, in welchem die prä- und postpositive Anordnung der pronominalen Elemente die Präteritalbedeutung begründet (oder mitbegründet), vor sich gegangen ist, wie andererseits das sumerische System wohl auch für die Ausgestaltung des babylonischen Permansivs, der dieselben Bildungselemente und Bildungsprinzipien wie der sumerische aufweist, von Einfluss gewesen ist. Siehe hierzu die näheren Ausführungen in meinen Historical and Grammatical Texts chiefly from Nippur[1].

Selbstverständlich kann jedoch die Gepflogenheit der semitischen Sprachen, die beiden Tempora mittels Stellung der pronominalen Elemente auszudrücken, nicht ganz primär sein, da sich die Tempusbedeutung nicht direkt auf dem Wege der Logik aus der Stellung jener Elemente entwickeln lässt; wir können eben nur feststellen, dass die Sprache zu einer gewissen Zeit, sich daran gewöhnt hat, t-qattil-î als Präsens, qattil-t-î als Perfektum zu gebrauchen. Vor diesem Zeitpunkte jedoch müssen t-qattil-î und qattil-t-î, obgleich selbstverständlich auch damals nicht

[1] Inwieweit sich etwa in der Zusammenstellung verschiedener Präsens- und Perfektbasen Einfluss eines älteren Systems, resp. eines andersartige Gesichtspunkte im Auge behaltendem Prinzipes zeigt, ist eine Frage für sich, die hier nicht angeschnitten werden kann.

[1] Veröffentlicht von dem Museum der Universität von Pennsylvanien, 1914.



unterschiedslos gebraucht[1], doch hinsichtlich des Tempus ein und dieselbe Bedeutung gehabt haben. Hierbei kann natürlich nur präsentische Bedeutung in Betracht kommen, die ja für das Präsens tu-qattil-î ganz selbstverständlich ist, bei dem späteren Perfektum qattil-t-î sich aber auf die leichteste Weise dadurch erklärt, dass sich der Sprecher beim Sprechen in die Vergangenheit versetzt und sich so die Vergangenheit als gegenwärtig vorstellt. Auf diese vor dem historischen Semitisch liegende Sprachperiode würden tatsächlich viele von den Ausführungen Bauers über ein des Ausdrucks aller Zeiten fähiges Tempus passen, vorausgesetzt, dass man seinen Begriff der Zeitlosigkeit des Verbums durch den richtigeren des Präsens ersetzt; vor allen Dingen würden seine Ausführungen über die relative Abhängigkeit der mehr präsentischen oder präteritalen Zeitbedeutung des Themas qatal usw. von der der betreffenden Wurzel innewohnenden Sachbedeutung in gewissem Sinne zur Geltung kommen, insofern nämlich als z. B. in der Permansivbedeutung von qâṭôntî „ich bin klein", labir „er ist alt", šûtur „er ist übergross", samiʿtu „ich höre" das präsentische Bedeutungsmoment zu starker Geltung kommt, während in qâṭaltî „ich habe getötet", katabtu „ich habe geschrieben" das perfektische Moment vollständig in den Vordergrund getreten ist. Natürlich ist auch hier die perfektische Bedeutung dieser Formen keineswegs durchbrochen, denn für den Semiten lag in labir eben die Vorstellung „er (ist alt geworden und) ist (nun) alt", in qâṭôntî „ich (bin nur zu einem kleinen Manne geworden und) bin (nun) klein", in samiʿtu „ich habe vernommen (was du sagst)" = „ich höre (was du sagst)".

Hinsichtlich der Art, wie die Tempusdifferenzierung von ịaqtul und qatal vor sich gegangen ist, lässt sich natürlich gegenwärtig nicht das geringste nachweisen. Selbstverständlich muss auch die semitische, resp. protosemitische Sprache vor der Zeit, da sich mit ịaqtul der Begriff des Präsens, mit qatal der des Perfektums verband, ein System der Tempusunterscheidung gehabt haben, das sehr wohl durch die fortschreitende Sprachentwicklung vollständig zertrümmert worden sein könnte. Möglich, dass im Vergleich zu diesem ịaqtul und qatal nach damals sich neu ausbildenden psychologischen Prinzipien, möglich auch, dass sie nach den gleichen oder einem ähnlichen Prinzip wie das von uns supponierte ältere System gebildet wurden. Hier lässt sich bei besonnener und vor allen Dingen nicht einseitiger Auffassung eben kein festes Resultat gewinnen.

Um schliesslich unsere Resultate noch einmal zusammenzufassen, so ist für die von Bauer für seine Ausführungen vorausgesetzte Priorität der Form ịaqtul vor der Form qatal kein stichhaltiger Grund geltend zu machen. Soweit uns tatsächliches Sprachmaterial zur Verfügung steht, finden wir überall Präsens und Perfektum gleichberechtigt nebeneinander stehend, eine Tatsache, die wir auch aus rein logischen Gründen erwarten dürfen. Ihre scharfumrissene präsentische und perfektische Bedeutung erfährt auch in den scheinbaren, von Bauer geltend gemachten Ausnahmen bei genügender Beachtung der der betreffenden Anwendung zugrundeliegenden psychologischen Vorgänge keinerlei Ausnahme. Aus solchen syntaktischen Eigentümlichkeiten der semitischen Tempora ergibt sich somit kein Mittel, in die Zeit vor der Ausbildung der präsentischen, resp. perfektischen Bedeutung von ịaqtul und qatal zurückzudringen; der einzige Weg, der in die Entstehungszeit der Tempora zurückleiten kann, ist vielmehr die Zerlegung der Formen ịaqtul und qatal in ihre einzelnen Bestandteile, ein Verfahren, das uns die verschiedene Reihenfolge der Bestandteile der Verbalform als das durch das gegenwärtige Verbalsystem durchgehende Mittel der Tempusunterscheidung erkennen lässt. Weiter zurückzudringen ist uns infolge völligen Mangels an Hilfsmitteln nicht möglich.

---

[1] In t-qattil-î ist als Hauptidee an die Spitze des Wortkomplexes das pronominale Element t gestellt; dieses wird durch das Verbaladjektivum qattil und der so entstandene Begriff t-qattil wieder durch das Geschlechtselement î modifiziert. Dies entspricht dem Gesetz der Reihenfolge modifizierender Elemente, wie ich sie in meinen Historical and Grammatical Texts für die von einem Substantivum regierten Komplexe im Sumerischen nachgewiesen habe und wie sie auch innerhalb des semitischen und indogermanischen Nomens nachweisbar ist; vgl. z. B. šarr-at-u(m), König-inn-en, imperatr-ic-es mit an die Spitze gestelltem Hauptbegriff. T-qattil-i kann demnach als ein einheitlicher substantivischer Ausdruck charakterisiert werden, wohingegen qattil-t-î durch Voranstellung des Verbalbegriffes ein Ausdruck mehr verbaler Natur ist, der sich in die beiden Bestandteile qattil (prädikatives Verbaladjektivum) und ti (Subjekt) zerlegt.

Wilhelm Erbt, Jesus. Die Entstehung des Christentums. (Untersuchungen zur Geschichte der Hebräer, Heft 2.) VIII, 191 Seiten. Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1914. Preis br. 8 Mk. — Besprochen von **Carl Niebuhr**, Berlin.

Zu den sichersten Zeichen dafür, dass ein Werk auf eigner Basis ruht, gehört die Gewissheit beim sich hineinarbeitenden Leser, er würde annähernd den gleichen Raum brauchen, um mit den Gedanken, Ansichten und Hinweisen des Verfassers auf angemessene Art und so gerecht wie möglich ins Reine zu kommen. Das ist kein sehr bequemes Vorergebnis für beide Teile, schon weil es hemmend wirken muss. In einigen



Fällen — sie sind nirgends zahlreich — haben die Urheber solcher „schwerer Literatur" ein Uebriges getan, indem sie dem fertigen Ganzen noch einen Umguss nach mehr oder weniger künstlerischen Prinzipien zuteil werden liessen. Diese Ehrfurcht vor der geschlossenen Form hat der Welt dann klassische Leistungen beschert. Bei aller Hingabe an seinen gewiss bedeutsamen Stoff unterliess es Erbt jedoch, ihn vollends zu glätten, und man wird bei billiger Denkart keinen Tadel daran knüpfen mögen. Allzu ungewiss bleibt ja der wirkliche Erfolg! Sieht es doch aus, als werde sich der vielbeklagten moralischen Unfähigkeit zur Anerkennung nur um der Sache willen jetzt gar ein Niedergang des Gesamtniveaus, des Umfangs der geistigen Aufnahmefähigkeit überhaupt anschliessen.

Immerhin: wenn verstehen verzeihen heisst, dann wird dem Verfasser dieses Buch nicht so leicht hingehen, denn gerade das Verständnis wird unleugbar stark erschwert. Eine sehr geschickte, konsequent durchgeführte, recht sinnreiche Kritik des Marcusevangeliums und seiner Textschicksale, wodurch das überlieferte Bild Jesu sich ohne Nachteil doch gewaltig ändern müsste, verbindet Erbt mit einem so unorganisch wirkenden mythologischen Kommentar, als hätte er hier zwei möglichst ungleiche Betrachtungen durcheinandergesteckt, wie es einst von E. T. A. Hoffmanns Romantik geschah. Der Verfasser dieser Besprechung glaubt seine objektive Stellung zur astralmythologischen Bewegung längst dargetan zu haben. Aber schon wieder einmal scheint ihm eine Warnung am Platze vor gar zu ungeheurer Heiterkeit beim Umgehen damit. Heute steht bereits fest, dass keiner der Astralmythologen erleben wird, wie die Erkenntnis des alten Weltauffassungssystems sich etwa zum Gemeingut der Gebildeten wandelt, — was aber sicher niemals eintreten dürfte, wenn man fortwährend beim esoterischen Stammeln verharren will. Die fassliche Kategorisierung der Vorstellungsreihen durch stilistische Klärungsarbeit, die Schaffung einer flüssigen Ausdruckslogik unterbleibt hartnäckig, zum Schaden der Sache und zur Freude derer, die nicht begriffen haben, die aber sehr genau merken, dass sie rebus sic stantibus immer noch ungeniert hineinreden können. Gerade hierüber beklagt sich Erbt im Vorwort, ganz im Sinne seiner Mitstreiter, — wesentlich im Rechte und auch wiederum nicht. Er hat die Aufgabe umgangen, die Dinge an ihren Platz zu stellen; das Inhaltsverzeichnis berührt daher den mythologischen Teil mit keinem Worte, und dieser tritt sodann mit all' der ungehechelten Selbstverständlichkeit seiner ersten Jugendfülle hinzu.

Am einmal Gegebenen ist nichts zu ändern; die Kritik muss folglich ihre einzelnen Bemerkungen trocken und nach Wahl anschliessen. S. 36 stellt Erbt die von der Mondbewegung abgelesenen Motive gleichsam in Kompagniefronten zusammen: „aus diesen Motiven hat Markus die Legende von der Heilung des Gelähmten und vom Zöllner Matthäus gedichtet". Der Beweis — er war gar nicht „unterm Strich", sondern nur als Exkurs durchführbar — wendet sich an die Ueberzeugten. Die das nicht sind, werden nach den unbenutzt gebliebenen Motiven und nach der literarischen Konsistenz des Mondlaufproblems fragen. Sonst kann schon (S. 37) beanstandet werden, dass das Hochzeitsmotiv (Marc. 2, 19) nur gleichnisweise zählen soll. Ebenda heisst es: „Auch als ledernen Schlauch stellt man sich den Schwarzmond vor; dann ist der Lichtmond der Wein". Gewiss, insofern man durchaus keinen Einfall unterdrücken lernt. Der Marcustext ist dessen hier nicht bedürftig, so wenig wie etwa Lukians Weltregierungsbeispiel vom Schiff. — Die Stelle Marc. 3, 13—18, sicher mythologisch und daher ein dankbarer Stoff, über den Erbt recht Wertvolles beibringt. wird abermals bis zum Ueberkugeln verfolgt, „Noah betrinkt sich. Der šikkôr ist der Volle, der Vollmond"; so endet die Spürsuche. Zu Marc. 3, 20 ff. wird einmal Sachlich-Reales erörtert und nur bescheiden vermerkt, die Mutter Jesu bleibe vor der Tür stehen wie Ištar vorm Tore der Unterwelt, — „damit bricht naturgemäss unsere Legende ab". Hoffentlich soll verstanden werden: gemäss dem Textschicksal dieses speziellen Berichts. Abrupt erscheint S. 43 der Vermerk: „Der Skorpion ist der Hahn", um erst S. 89 (Petri Verleugnung, Hahnenschrei) eingereiht zu werden. Um den Eindruck einer Gleichung ad hoc kommt man dabei nicht herum. S. 45 beginnt eine Untersuchung von sorgsamer Klarheit, die jedoch wieder den Haltepunkt überrennt: Jairus, Mutter und Tochter, Petrus, Jakobus, Johannes, Jesus sind zuletzt den 7 Planeten konform geworden. Wenn aber wirklich: gab es denn gar keine Verstösse gegen die astr.-myth. Stoffverwendungsregeln? Es läge in solchem Falle hier einer vor, und er musste entsprechend angemerkt werden. Stand jedoch ein literarisches Mengen absolut frei, so sind die Folgerungen unabsehbar und dabei für die Sache höchst bedenklich. — Stück 14 der Legendensammlung des Marcus nach Erbt's Auslese und Einteilung, die Herodiassage, wäre dem Ganzen gegenüber eine Notiz oder Definition (Marc. 6, 14 ff. darüber ganz bündig, im Inhalt wie Ausdruck. *Αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρώδης . . .*), ihm also nicht einfügbar. Im Sinne dieser ältesten Darstellung sollte eher das Stück 11 in zwei zu zerlegen

sein, die dann freilich ineinandergeschoben vorlägen. Von Bedeutung für die Theorie ist übrigens Stück 13, besonders auch der Eingang, ebenso wird S. 51 eine gute Bemerkung zu den Speisungswundern gegeben. Dagegen bedürfte es zu Marc. 6, 56 eines Hinweises auf 5, 30. Erklärt sich die Verschiedenheit der Anschauung von der Heilkraftökonomie aus dem anderen kalendarischen Zeitpunkte, so musste uns das gesagt werden. Ob ferner die starke Bearbeitung des Stückes 17 ganz zutreffend erfasst wurde, hinterlässt Zweifel. Ist es doch die Frage, ob die Erklärungen Jesu im engeren Kreise (Marc. 4) schlechthin Einfall des Bearbeiters gewesen sind. — Für die Heilung des Blinden (S. 55) als Mondmotiv wäre die Notiz bei Glykas über einen wiewohl sagenhaften Ausspruch Galens dazu vielleicht nicht unwesentlich. Das Zahlenspiel Marc. 8, 5ff. ist S. 56 zureichend dargetan, was vom im Kommentar über das Zeichen vom Himmel Folgende kaum behauptet werden kann, und nicht nur der petitio principii wegen. — Mit Stück 22 beginnt der Kommentar Erbts sich breiter auszugestalten, unter eigenartiger Herbeiziehung der Bileamsage zum Verständnis der Requisite und Gedankenverknüpfungen von literarisch-religiös verwerteten Mondumlaufsmythen. Wenn irgendwo, dann wird gerade hierbei ersichtlich, wie dringend schon die Forderung nach Präzisierung der Ausdrucksmittel und der Begriffsbilder geworden ist. Wäre es möglich, den Einzelheiten strikt nachzugehen, so liesse sich zeigen, wie oft eine neue Beziehung nur dadurch entsteht, dass die fortwährenden expressionellen Widerspiegelungen, die nur den Leser allein zu ermüden scheinen, frei ineinanderlaufen. Man kann nicht einwenden, die altorientalische Lehrerzählung beruhe auf dem gleichen Prozess — weil es Beispiele gibt, die sich ihm tatsächlich nähern. Wir aber vermögen schliesslich nur die Arbeit zu bewältigen, die unser zeitlicher Bestand an Kriterien erlaubt. Das heisst: wir können es nicht alsbald zum Grundsatz erheben, das Deutlichere aus dem Undeutlicheren zu bereichern. Als Beispiel mag verglichen werden, was Erbt S. 63, 66, 71 mit dem Motiv des Fragens und Getragenwerdens beginnt, — immer geistvoll, aber ohne Rücksicht darauf, dass bei vollendeter Unverdrossenheit selbst das Diktum „Der Geist macht lebendig“ ironisiert werden kann.

Mit dem Untertitel „Die Entstehung des Christentums“ wird der Inhalt des Buches nur teilweis versinnlicht; es befasst sich vielmehr mit den Umständen bei dieser Entstehung und der Haltung sowie den Schicksalen ihres frühesten literarischen Niederschlags. Dieser wiederum liegt uns vor in den ursprünglichen Teilen des Marcusevangeliums, einer nach kalendarischer Folge geordneten Legendensammlung, die ihre teils erzählerischen, teils lexikalischen Motive daher den mythisch fixierten Phasen des Weltlaufs anpasst. Es hat sich also, entgegen der sonst herrschenden Annahme, beim Original dieses Evangeliums nicht um eine Art von „Produkt des Volksmundes“, sondern um eine Kunsterzählung gehandelt, die Gelehrtenkenntnisse voraussetzt. Erbt weist darauf hin, dass Unbildung steril ist, und er hätte sich hierfür auf die neueren Ergebnisse in Bezug auf die sogenannte Bauernkunst berufen können. ‚Die Darstellung des Marcus hat vor ihrer durch Bearbeitung im Sinne der täuferischen Jakobuspartei erzielten kanonischen Gestalt eine Urkunde der Petrusanhänger gebildet und insofern die relativ getreueste Ueberlieferung vom persönlichen Wirken Jesu enthalten.

Was die kalendarische Einteilung dieser von Erbt zunächst abgelöst vorgeführten Urkunde — er meidet den Ausdruck, soviel zu sehen ist, — betrifft, würde es sich um die 28 Mondstationen als das äussere Band handeln (vorhin schon teilweis als numerierte „Stücke“ herangezogen). Von ihnen dienen die ersten zweimal zwölf zugleich als Monatsenveloppen, erstlich endend mit Marc. 6, 6, wo dann sogleich der neue Jahresbeginn recht schlagend gekennzeichnet wird durch *Καὶ περιῆγεν τᾶς κώμας κύκλῳ διδάσκων. Καὶ προσκαλεῖται τοὺς δώδεκα.* Dass mit Marc. 9, 30—32 ein zweiter Unterzyklus von 12 Monaten endet, daher diese Stelle als Stück 24 bei Erbt erscheint, legt der Inhalt sowie die sich anschliessende Rückkehr Jesu nach Kapernaum nahe. Es folgen also drei neue Monate und endlich (Stück 28) zwölf Tage vom vierten. Auch die Leidenszeit Jesu (S. 96 f.) fügt sich noch in das System, denn sie dauert 28 Doppelstunden. ‚Wie am Ende des den Mondstationen entstammenden Alphabets der Buchstabe taw, das Zeichen des Kreuzes steht, so bezeichnet dieses auch das Ende der Laufbahn Jesu‘.

Liess es sich vorhin nicht vermeiden, bei einer partiellen Sektion der Eingeweide dieses mythologischen Organismus eine Anzahl überschüssiger Bestimmungen zu kennzeichnen, so braucht man diesen Widerspruch deshalb noch nicht auf den Gesamtaufbau zu erstrecken. Der göttlichen Sendung eines Mannes, der sich an das Judentum wenden musste, standen nur zwei Wege zum Ohr der Hörer offen: durch das Gesetz oder durch die Lehren der Kosmologie. Jesus wird sich nach Bedarf beider bedient haben; wer Neues verkündet, dessen Argumentation kann nicht auf lauter schon zu

Erwartendes hinauslaufen. Aber als die Frohbotschaft exakt zu fassen und niederzuschreiben nötig wurde, hiess es sich für die als überwiegend empfundene Seite entscheiden, weil sie allein die charakteristische geblieben war. Da kam denn das Gesetz ohne weiteres ins Hintertreffen. Wer es nun kraft seiner vom Wesen des alten Orients gewonnenen Anschauung nicht über sich gewinnt, die Astralmythologie als damals bestehende Wissenschaft überhaupt zu leugnen, der hat sich auch mit dem von Erbt hergestellten Bilde des Marcuslegendariums ernsthaft auseinanderzusetzen. Selbst wenn er keineswegs bis zum taw mitgeht, — aus Gründen, die das Tageslicht über den Mondlauf stellen.

In eine zum grössten Teil ganz neue Beleuchtung aber tritt das Leben Jesu durch Erbts Untersuchungsergebnisse. Wird anerkannt, dass die Kritik des Forschers in allen Hauptpunkten zutreffe, dann hätte Marcus einen Jesus von Kapernaum geschildert, der am Meere daheim war, nämlich an der mittelländischen Küste, der dort und in Cypern Jünger warb, nachdem er sich von den Lehren des Täufers Johannes geschieden hatte, bei denen seine Familie jedoch verharrte. Die Erfolge Jesu bei den Nichtjuden müssten schon von Anfang an überwogen haben, weil die römische Verwaltung von dem Verkünder der neuen Frohbotschaft als legal betrachtet und behandelt worden ist. Kaum wagt man angesichts der exegetischen Massenproduktion hinzuzufügen, dass dieser Punkt nicht immer seiner Bedeutung nach gewürdigt war. Erbt hält (S. 84) dafür, dass die Jünger unter Führung des Petrus sich sogar dem römischen Kalender anschlossen. Freilich gehörte wohl die Annahme dazu, dass es auch einen Kreis bekehrter Heidenjünger schon um Jesu Person gab, dem aber bereits Marcus nicht mehr gerecht geworden wäre. Beim Heraufzug nach Jerusalem war dann ihre Teilnahme allerdings nicht wünschenswert, aber wenn Erbts kritische Darstellung der letzten Vorgänge von Jesu Wirken hier richtig verstanden wird, so hat dem Meister die in Galiläa gewohnte Resonanz weit mehr gefehlt, als er vorausgesetzt hatte.

In jetzigen Tagen wurde mehrfach mit Recht betont, es sei, um das Geistesleben des modernen Orients zu verstehen, immer daran zu denken, dass der Islam sich ohne Konzilienbeschlüsse weitergestaltete. Die theologische Antikritik des Erbtschen Buches wird schwerlich nur auf Druckpapier geschehen, aber darum nicht aus dem Schattenkreise der alten Baumgruppe, von den Kirchenvätern gemeinsam hinterlassen, zum ersten Male völlig heraustreten. So ist es vielleicht nicht allzuschwer, sich bereits vorzustellen, welchen Teilen der interessanten Arbeit Aussicht auf ernstere Nachprüfung winkt. Der chronologische Abschnitt (S. 13—21) und die Frage nach dem Aufnahmeritus (Geistestaufe oder Wassertaufe) stehen hier voran; die sachlich wichtigere Frage des Schauplatzes von Jesu Haupttätigkeit aber kann sich dessen nicht ohne weiteres getrösten. Der Verfasser bekennt denn auch, dass er keiner Illusion über die tatsächlich zu erwartende Aufnahme huldige, und gern möchte man ihm für sein Mühen um Erkenntnis ein gutes Wort sagen. Allein es würde dort anknüpfen müssen, wo seine eigentliche Illusion wurzelt, und ein wechselseitiges Missverstehen läge hierbei äusserst nahe. Erst der Gipfel der innerlichen Enttäuschung macht uns frei und verleiht jene heitere, obwohl kalte Klarheit, wogegen selbst dem übelsten Willen noch kein Kraut gewachsen ist. Erreicht wird dieser Gipfel aber vermöge der schmerzlichen Einsicht, dass auch der Hergang unserer Berufung zum Werk nicht einmal das war, was er schien und behauptete, oder es doch in seiner Weiterentwicklung nicht geblieben ist. Denn für ein absolut redliches Wollen, das über Passivität hinausgeht, beweist eine Kulturwelt nur Sinn, sofern es mit seiner Tragkraft den geraden Weg zu einem ihrer Mahlwerke einschlägt.

Wer mag, nenne dies den kosmischen Kreislauf des individuellen Enthusiasmus.

P. Deussen, Die Philosophie der Bibel. XII, 304 S. Leipzig, Brockhaus, 1913. Besprochen von H. Rust, Königsberg i. Pr.

Die semitische Geisteswelt hat einen nicht unwichtigen Beitrag zur Gesamtphilosophie beigesteuert. Freilich mag es verwegen klingen, von einer Philosophie der Bibel zu sprechen, da es eine Philosophie des alten semitischen Orients eigentlich gar nicht gab. Aber wenn man das Wort Philosophie im Sinne von Lebensanschauung nimmt und die Vorstellungen von Gott, Welt und Mensch auch im mythologischen Gewande gelten lässt, dann kann man wohl von einer altsemitischen und weiterhin biblischen Philosophie reden. Die Bibel ist das hauptsächlichste Mittel, durch welches der Denkertrag des altsemitischen Geistes in die Philosophie und ihre Geschichte eingeströmt ist. Denn die Bibel wurde die Grundlage der christlichen Kultur und damit der christlichen Philosophie. Die Philosophie der Bibel ist natürlich kein einheitliches Lehrsystem; sondern wie die Religion in den biblischen Schriften eine lange Stufenfolge des Werdens aufweist, so auch das menschliche Denken über die letzten



Fragen. Da aber derjenige semitische Kulturkreis, aus welchem die Philosophie der Bibel hervorging, nicht in sich abgeschlossen war, sondern mit anderen semitischen und nichtsemitischen Kulturkreisen in Lebensbeziehung stand, so baut sich das biblische Denken nicht nur aus hebräischen und jüdischen Elementen auf, sondern ebenfalls aus ägyptischen, assyrisch-babylonischen und iranischen. Der Kulturboden, auf welchen das alte Hebräertum gepflanzt wurde, enthielt bereits Elemente der beiden ersteren Arten, während der iranische Einfluss in und nach dem Exil auf das Denken des Judentums Einfluss gewann. Der Gottesbegriff wird am Euphrat und Nil durch Vereinerleiung, in Israel durch Ausscheidung in die monotheistische Form gebracht. Dieser Theismus ist rein transzendent. Ebenso real wie Gott wird die Welt gedacht. Sie ist seine Schöpfung und unterliegt seiner Willkür. Der Mensch, als endliches Wesen in sie gebannt, hat weder vor seinem Erdenleben existiert, noch existiert er nach demselben. Aus der iranischen Weltanschauung dringen die Gedanken von Totenauferstehung und Himmelreich, von Engeln und Teufel herein, durch welche letztere namentlich die ethische Reinheit des Gottesbegriffes gesichert wird. All diese Elemente finden sich bei Jesus und in der neutestamentlichen Verkündigung wieder. Aber hier ist der philosophiegeschichtliche Horizont noch um ein Stück erweitert: im vierten Evangelium macht sich auch stoïsch-alexandrinisches Denken geltend. Der Kern des Christentums und damit der reifste Ertrag des biblischen Denkens wird von dem Schüler Schopenhauers in folgenden vier Punkten gesehen: 1. in der empirischen Unfreiheit des menschlichen Willens (wie der Baum, so die Frucht), 2. in dem sittlichen kategorischen Imperativ der Pflicht (ihr sollt vollkommen sein wie euer Vater im Himmel), 3. in der Lehre von der Wiedergeburt, welche durch Abkehr vom empirischen Ich zum wahren Selbst (= Gott) zur Erfüllung des Sittengebotes befähigt, 4. im Monergismus (Lehre von der Alleinwirksamkeit Gottes im Menschen), nach welchem das Gute ausschliesslich ebensowohl Gottes als auch des Menschen Tat ist, weil beide wesentlich identisch. Alles Uebrige gehört nach Deussen zur Schale der christlichen Religion, auch der Gottesbegriff, welcher unter alttestamentlichem Einfluss rein theistisch (transzendent) gefasst sein (was übrigens nicht ganz stimmt) und durch eine Herübernahme der Atman-Brahmanlehre im Sinne der Immanenz und Identität berichtigt werden soll. Wen es gelüstet, die geschichtlichen Denkzusammenhänge kennen zu lernen, welche aus der alten semitischen Welt her bis in unsre Gegenwart hineinreichen, dem sei Deussen's Werk wärmstens empfohlen.

Das Land der Bibel. Gemeinverständliche Hefte zur Palästinakunde. Im Auftrage des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas herausgegeben von Professor Lic. Dr. G. Hölscher. Band I:
Heft 4: Dr. Richard Hartmann: Palästina unter den Arabern, 632—1516. 53 S. kl. 8°. M. 0,60. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1915. Bespr. v. Arnold Gustavs, Hiddensee.

Nachdem Heft 2 und 3 von „Land der Bibel" sich mit der Geographie Palästinas beschäftigten, hat Heft 4 wieder historischen Inhalt. Während Procksch in Heft 1 uns die Völker Altpalästinas zeigte, führt Hartmann uns in die Spätzeit palästinischer Geschichte. Er behandelt die Periode der arabischen Herrschaft in den Abschnitten: I. Die Eroberung durch die Muslime; II. Die Omajjadenzeit; III. Vom Sturz des Omajjadenreiches bis zum Beginn der Kreuzzüge; IV. Die Zeit der Kreuzfahrer und der Ejjubiden; V. Die Mamlukenzeit. Trotz der Fülle von Namen und Daten, die verarbeitet werden mussten, gibt Hartmanns Darstellung, in der auch die kulturhistorischen Linien nach Möglichkeit angedeutet sind, einen einheitlichen Eindruck der einzelnen Zeitabschnitte. Nur wäre eine kurze Zeittafel am Schlusse wünschenswert gewesen.

Nachtrag zu OLZ. 1915, 334ff.

Zu den zur Serie *Lugale ud melambi nirgal* aufgezählten Tafeln ist noch, wie Langdon, ZA. XXXIII, 110 erkannt hat, hinzuzufügen 80,7—19,127 = Meek, Hymns No. 28, das jedenfalls den Anfang der 5. Tafel bildet. — K. 4827 = Hroznÿ, Ninrag 22 bildet, wie mein Schüler, Herr Geller, gesehen hat, gewiss den Schluss der zweiten Tafel; denn die Unterschrift wird gewiss zu lesen resp. zu ergänzen sein: *[giš.ma.tu].nun*(!). *ta(!).è*. Bruno Meissner.

Aus gelehrten Gesellschaften.

In der Sitzung der Berl. Ak. d. W. vom 9. Dezember trug Eduard Meyer vor: Weitere Untersuchungen zur Geschichte des zweiten Punischen Krieges.

In der Generalversammlung der Vorderasiatischen Gesellschaft zu Berlin am 5. Januar sprach Dr. Wreszinski über „Entstehung und Ausbildung der ägyptischen Grabgemälde.

Bei der Gedächtnisfeier in Stuttgart, welche der Anthropologische Verein für den im März v. J. verstorbenen Anthropologen und Prähistoriker Eberhard Fraas veranstaltete, hielt F. v. Luschan einen Vortrag über „die Rassen und Völker der asiatischen Türkei".

Zeitschriftenschau.

* = ist Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Deutsche Lit.-Ztg. 1915:

44. Arthur Rosenberg, Der Untergang des weströmischen Reiches (Bespr. v. J. Sundwall, Weströmische Studien). *Arnold B. Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel 6. u. 7. Bd. (Ludwig Blau).



45. *Paul Deussen, Die Philosophie der Bibel (H. Falkenheim). — *Hans Stumme, Eine Sammlung über den berberischen Dialekt der Oase Siwe (R. Geyer).
46. *R. Kittel, Die Psalmen Israels nach dem Versmass der Urschrift verdeutscht (J. W. Rothstein). — Lukians von Samosata sämtl. Werke, übers. von M. Weber (Adolf Stamm).
47. *W. E. Crum, Der Papyruscodex saec. VI—VII der Philippsbibliothek in Cheltenham. Koptische theologische Schriften (Carl Wessely). — *Heinrich Doergens, Eusebius von Cäsarea als Darsteller der phönizischen Religion (W. v. Baudissin). — *F. Tharsicius Paffrath, Zur Götterlehre der altbabylonischen Königsinschriften (Bruno Meissner). — *A. L. M. Nicolas, Essai sur le cheikhisme IV: la science de Dieu.
48. *Johannes Döller, Das Gebet im Alten Testament (Hugo Gressmann). — *Christian Bartholomae, Die Zendhandschriften der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München (J. Kirste). — *Ernst F. Weidner, Alter und Bedeutung der babylonischen Astronomie und Astrallehre (Ed. Mahler).

Historische Zeitschrift 1915:
19. Bd. 1. H. Richard Hennig, Zur Verkehrsgeschichte Ost- und Nordeuropas im 8. bis 12. Jahrhundert. — *R. Leszynsky, Die Sadduzäer (Beer). — A. J. Butler, The treaty of Miṣr in Ṭabari (E. Littmann).

Korrespondenzbl. d. D. Ges. f. Anthropol. 1915:
Jan.—April. K. v. Spiess, Persönliche und unpersönliche Kunst (an zahlreichen Beispielen aus Ost und West. Die Kunst des alten Orients sei unpersönlich).

Lit. Zentralblatt 1915:
42. *Werner Heintze, Der Clemensroman und seine griechischen Quellen (die philosophischen Disputationen haben mit den mythologischen ein Ganzes gebildet und gehen auf eine Disputationsschrift jüdischen Ursprungs zurück, die um 200 angesetzt wird) (H. Waitz). — *P. Jensen, Texte zur assyrisch-babylonischen Religion 1. Lieferung (= Keilinschr. Bibl. VI 2) (M. Schorr). — *Mariano San Nicolo, Aegyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer, II. Bd. 1. Abt. (Franz Poland).
43. *Adolf Hasenklever, Die orientalische Frage in den Jahren 1838—1841 (R. Pappritz).
44. *Joseph Hell, Die Religion des Islam (Brockelmann). *Vl. Georgevitch, Die Albanesen und die Grossmächte; *A. di San Giuliano, Briefe über Albanien; Hugo Grothe, durch Albanien und Montenegro (u.) das albanische Problem (K. Dieterich). — *Ernst Siecke, Der Vegetationsgott (Pr.).
46 *Carl Clemen. Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum (Schm.) — *Richard Leonhard, Paphlagonia (Theodor Kluge). — *Peter Thomsen, Kompendium der palästinischen Altertumskunde (J. Herrmann).
48. *Georg Jacob, Schanfarâ-Studien 1. Teil (Brockelmann).

Literaturbl. f. Germ. u. Rom. Philologie. 1915:
XXXVI 7. 8. *Emanuel Cosquin, Les Mongoles et leur prétendu rôle dans la transmission des contes indiens vers l'occident européen (A. Abt).

Mitteilungen aus der histor. Literatur. 1915:
3. *Traugott Mann, Der Islam einst und jetzt (Artur Goernicke). *N. Jorga, Geschichte des Osmanischen Reiches; *K. Altunian, die Mongolen und ihre Eroberungen in kaukasischen und kleinasiatischen Ländern im XIII. Jahrhundert (Historische Studien, veröff. v. Dr. E. Ebering, Heft XCI) (M. Landwehr v. Pragenau).

Monatsschrift f. höhere Schulen. 1915;
Juli. *R. Kittel, Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen; *M. Löhr, Einführung in das alte Testament; A. Stentzel, Jesus Christus und sein Stern (G. Rothstein).

Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 1915:
59. J. H. 5/6. D. Feuchtwang, Monumenta Talmudica (Bespr. von Salomon Funk, Bibel und Babel, erster Bd. der Mon. Hebr. Mon. Talmud.), — E. Baneth, Bemerkungen zum Sefer Scha'aschu'im (Bespr. von Sepher Shaashuim, a book of mediaeval lore, by Joseph ben Meïr ibn Zabara, edited by Israel Davidson).
59. Jahrg. Heft 7/10. S. Klein, Hebräische Ortsnamen bei Josephus. — E. Baneth, Bemerkungen zum Sefer Scha'aschu'im (Schluss).

Missionary Review. 1915:
June. E. F. Frease, Islam in North Africa. — E. D. Pierson Romance and Reality in Marocco. The Story of Dr. Robert Kerr.
July. R. M. Labaree, The „Jihad" Rampant in Persia. — *H. C. Lukach, The City of Dancing Dervishes and other Sketches and Studies from the Near East.

Nachr. d. K. Ges. d. W. Gött. Philol.-hist. Kl. 1915:
1. E. Littmann, Märchen und Legenden aus der syrisch-arabischen Wüste. — A. Rahlfs, Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche.

Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum. 1915:
18. J. XXXV und XXXVI B. 7. H. Hans Philipp, Die archäologische Erforschung Apuliens. — Wilhelm Soltau, die Ursachen eines antiken Weltkrieges (der römisch-karthagische von 264—201).

Oesterr. Monatsschrift f. d. Orient. 1915:
Mai—August. H. Sitte, Eine archäologische Studienreise durch Tunesien und Algerien. — H. Uebersberger, Russlands Drang nach den Dardanellen. — E. Wellesz, Byzantinische Musik. — D. T. Edler v. Sorinj, Handelsverhältnisse in Oman und im Persischen Golf. — F. v. Kraelitz-Greifenhorst, Zur gegenwärtigen Lage in Persien. — C. Jireček, Ethnographische Literatur aus den Balkanländern. — Wirtschaftliche Nachrichten (aus der Türkei usw.) — *T. Canaan, Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel (A. Grohmann). — *Orientnummer des „Neuen Deutschland".

Ostasiatische Zeitschrift. 1915:
3. J. H. 4. Curt Glaser, Die Entwicklung der Gewanddarstellung in der ostasiatischen Plastik (besonders die Einleitung ist zu beachten wegen ihrer Blicke auf die westasiatischen Verhältnisse. D. R.). — Artur Wachsberger, Stilkritische Studien zur Kunst Chinesisch-Turkestans. — Bruno Schindler, Die Entwickelung der chinesischen Schrift aus ihren Grundelementen (unter Berücksichtigung der Darstellung in der chinesischen Abteilung der „Kulturhalle" der „Weltausstellung für Buchgewerbe und Graphik, Leipzig 1914".). — Zoltán v. Takács, Streifzüge unter alttürkischer Fahne (gegen G. Supka, Kulturwissenschaftliche Voraussetzungen einer Orientextension Ungarns in der Oesterr. Monatsschrift für den Orient 41. J. Nr. 3—4). — *Berthold Laufer, Chinese clay figures Part I Prolegomena on the history of defensive armor. (O. Franke).

Petermanns Mitteilungen. 1915:
August. A. Dirr, Die Bevölkerung des Sakataler Kreises (Transkaukasien).
September. A. Ischirkoff, Ethnographische Karte des Bulgarentums auf der Balkanhalbinsel im Jahre 1912. — G. Merzbacher, Ergebnisse der Forschungen Aurel Steins in Hochasien. — *Th. Johnston, Did the Phoenicians discover America? (K. Kretschmer).
Oktober. G. Merzbacher, Ergebnisse der Forschungen Aurel Steins in Hochasien.

Preussische Jahrbücher. 1915:
Oktober. B. Molden, Europa und Asien.

Sitzungsber. d. K. Bayr. Ak. d. W. München. 1915:
1. H. Prutz, Die Friedensidee im Mittelalter.

Sitzungsb. d. Kgl. Pr. Ak. d. W. Berlin. 1915:
XXXIX. XI. W. Bang, Zur Kritik und Erklärung der Berliner Uigurischen Turfanfragmente.



Sokrates, Zeitschr. f. d. Gymnasialwes. 1915:
April—Mai. *C. H. Cornill, Einleitung in die kanonischen Bücher des AT; *E. Sellin, Die biblische Urgeschichte; *G. Pfannmüller, Die Propheten (R. Strothmann).
Juli—August. *E. Samter, Die Religion der Griechen (P. Stengel).
September. S. Feist, Arierproblem.

Theologische Quartalschrift. 1915:
1. H. Andreas Eberharter, Betrieben die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob auch Ackerbau? — Karl Bihlmeyer, Die „syrischen" Kaiser: Karakalla, Ealgabal, Severus Alexander und das Christentum. — *Paul Volz, Die biblischen Altertümer (Rieszler). — *Paul Fiebig, Rosch-ha-schana; *Karl Albrecht, Kil'ajim; Walter Windfuhr, Horajot (Rieszler).
2. H. *Arnold B. Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel. 7. Bd. (Rieszler). — *Anton Jirku, Materialien zur Volksreligion Israels (Rieszler). — *Adalbert Schulte, Beiträge zur Erklärung und Textkritik des Buches Tobias (Rieszler) —* Friedrich Stummer Der kritische Wert der altaramäischen Ahikartexte aus Elephantine (Rieszler). — *Gustav Klameth, Die neutestamentlichen Lokaltraditionen Palästinas in der Zeit, vor den Kreuzzügen (Belser).

Theologische Rundschau. 1915:
August. Bultmann, Neues Testament (*J. Behm, Der Begriff *Διαθήκη* im N. T.; *G. Lohmeyer, Diatheke).
September. W. Bousset, Altes Testament III. Mischnaisch-Talmudisches Zeitalter (*J. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst; *E. Schwaab, Histor. Einführung in das Achtzehngebet; *G. Beer und O. Holtzmann, Die Mischna; *O. Holtzmann, Der Tosephtatraktat Berakot, *H. Strack, Pesachim, der Mischnahtraktat Passahfest; *A. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen VI, 2; *Bin Gorion; Die Sagen der Juden; *W. Bacher, Die Proömien der alten jüdischen Homilie; *Marmorstein, Religionsgeschichtliche Studien 1; *A. Büchler, The economic conditions of Judaea; *P. Fiebig, Jüdische Wundergeschichten; *Ders., Rabbinische Wundergeschichten, *Ders., Gleichnisreden Jesu im Lichte rabbin. Gleichnisse).

Theologische Studien und Kritiken. 1915:
4. Paul Kahle: Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes (angeregt durch richtige Beobachtungen des Buches von Heinrich Hammer: Traktat vom Samaritanermessias. Studien zur Frage der Existenz Jesu, das als ganzes abgelehnt wird). — *Paul Kahle, Masoreten des Ostens (C. Steuernagel). — Schumann: zu Sprüche 14,34.

Teologisk Tidsskrift. 1915:
3. R. VI. 2. *H. Gunkel, Reden und Aufsätze (O. E. Ravn).

Vjestnik kr. Hrvatsko-Slavonsko-Dalmatinskoga Zemaljskog Arkiva 1915:
XVII 1—2 Milan v. Šufflay: Die Kirchenzustände im vortürkischen Albanien.

Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. 1915:
XXIX 1—2. Christian Bartholomae, Mitteliranische Studien V. — Harry Torczyner, Ein Psalm über den Tod. (Ps. 49). — N. Rhodokanakis, Reduplikation und Vokaldehnung, Druck und Ton in der semitischen Nominalbildung. — Moses Schorr, Ein Anwendungsfall der *inspectio ventris* im altbabylonischen Rechte. — Ferdinand Bork, Die Purānas als Geschichtsquelle. — A. Fischer, eine Maqrīzī-Stelle.

Wochenschrift f. Klassische Philologie 1915:
28. Fr. W. Frhr. v. Bissing, Die Reliefs vom Sonnenheiligtum des Rathores (A. Wiedemann).
29. *Girolamo Vitolli, Papiri Fiorentini. Documenti e testi letterarii dell' età Romana e Bizantina (Papiri Greco-Egizii publ. d. R. Accad. dei Lincei vol. III) (Carl Wessely).
30/31. *J. Grossstephan, Beiträge zur Periegese des Hekatäus von Milet (H. Philipp).
33/34. P. Corssen, Das apokalyptische Flugblatt in der synoptischen Ueberlieferung Mt. 24, Mc. 13, Lc. 21.
35. *M. San Nicolò, Aegyptisches Vereinswesen zur Zeit des Ptolemäer und Römer (A. Wiedemann).
36. *F. Preisigke, Fachwörter des öffentlichen Verwaltungsdienstes Aegyptens in der ptolomäisch-römischen Zeit (W. Gemoll).
38. *A. Thumb, Grammatik der neugriechischen Volkssprache (S. Wartenberg).
39. *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft (Franz Harder). — *Ludwig Sommer, Das Haar in Religion und Aberglaube der Griechen (Fr. Pfister).
40. *F. Preisigke, Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten (P. Viereck).
41. *M. Arnandov, Rites et légendes bulgares, étude comparée I (Nikos A. Bees (*Βέης*).
42. *E. Pokorny, Studien zur griechischen Geschichte im 6. und 5. Jahrzehnt des 4. Jahrh. v. Chr. (F. Cauer).
44. *Friedrich Pfister, Eine jüdische Gründungsgeschichte Alexandrias (C. Fries).
45. *Valentin Kurt Müller, Der Polos, Die griechische Götterkrone (O. Engelhardt). — *C. F. Hill, Some palestinian cults in the graecoroman age (C. Fries).

Zeitgeist (Beilage zum Berliner Tageblatt).
1915, 8. Nov. Ed. König, Völker- und Kriegsrecht im Altertum.
1915, 15. Nov. Schubart, Aus thebanischen Gräbern (Besprechung von Wreszinski, Atlas zur altägyptischen Kunstgeschichte).

Zeitschrift für Numismatik. 1915:
XXXII 1/2. K. Regling, Syrien, nicht Ephesos. — H. Winnefeld, Tyrus, nicht Heliopolis.

Zeitschrift für Assyriologie. 1915:
Th. Nöldeke, ܟܪܟܘܫܬܐ כרכושת. — J. Löw, Karpas. — G. Kewitsch, Zur Entstehung des 60-Systems. — I. Morgenstern, On Gilgameš-Epic XI 274—320. — E. Littmann, Die syrischen Inschriften von Theleda.

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

Eduard Seler, Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde. 5. Band. Berlin, Behrend & Co., 1915. M. 30 —.
Arthur Stein, Untersuchungen zur Geschichte und Verwaltung Aegyptens unter Römischer Herrschaft. Stuttgart, J. B. Metzlersche B., 1915. M. 9 —.
Wilhelm Förtsch, Altbabylonische Texte aus Drehem (SA aus Rivista degli Studi Orientali Vol. VI).
*Ewald Banse, Die Türkei. Georg Westermann, Braunschweig, 1915. M. 16 —.
Hans Stumme, Türkische Lesestücke. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B. 1916. M. 1 —.
P. S. Coulbeaux et J. Schreiber, Dictionnaire de la langue Tigraï (K. A. d. W. in Wien Sprachenkommission. 6. Band). Wien 1915 in Komm. bei Alfred Hölder. M. 13,60.
*Oriens Christianus. Neue Serie. 5. Band. I. Heft.
*Luise Klebs, Die Reliefs des alten Reiches (Abhdlgen d. Heidelberger Ak. d. W. Phil.-hist. Kl. 3. Abhdlg.). Heidelberg. Carl Winters Universitätsb., 1915. M. 10,50.
Samuel A. B. Mercer, The Ethiopic. liturgy Milwaukee, The young churchman company, 1915. Doll. 1,50.
*Zeitschrift für Kolonialsprachen. Berlin 1916. Band VI. Heft 2.

Mit zwei Beilagen von der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

19. Jahrgang Nr. 3 — Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. — März 1916

Inhalt.

Eine „ägyptische" Schale.

Von A. Wiedemann.

Vor kurzem besprach ich[1] einen Skarabäus, welcher, als echtägyptisch veröffentlicht[2], tatsächlich einen vor wenigen Jahren verstorbenen ungarischen Baron Paul Weisz[2] nannte. An dieser Stelle möchte ich auf ein anderes angeblich echtes Denkmal hinweisen, welches mir gleichfalls sichere Kennzeichen modernen Ursprungs darzubieten scheint. Aus der bekannten Sammlung Kennard gelangte in die Sammlung Whyte eine blau glasierte flache Schale mit einer Inschrift, welche von Hall[3] veröffentlicht und besprochen worden ist. Wie die Bemerkung „I have little doubt as to the genuiness of the inscription" zeigt, ist wohl bei dem Herausgeber vorübergehend der Verdacht aufgetaucht, die Echtheit des Textes könnte von anderer Seite bezweifelt werden. Er hat dieses Bedenken zurückgedrängt und behandelt die Inschrift in seiner Arbeit und ebenso in seiner Kompilation über die Geschichte des alten Orients[4] als derart sicher altägyptisch, dass er aus ihren Angaben historische Schlüsse zu ziehen sucht.

Der Text bezeichnet den viel besprochenen Iuaa, den Vater der Gattin Amenophis' III. Tii, als Herrscher von T'ahi, also etwa von Phönizien. Diese Angabe entspricht der alten ägyptologischen Annahme, derzufolge Tii fürstlicher semitischer Herkunft sein sollte, deckt sich aber nicht mit den historischen Verhältnissen, wie sie sich aus den Inschriften in dem Grabe der Eltern der Tii[1] ergaben. In diesen werden zahlreiche Titel des Iuaa aufgeführt, ein Hinweis auf eine fürstliche Stellung des Mannes ist nicht darunter. Eine solche Angabe aber, welche den höchsten Rang des Mannes bezeichnet hätte, konnte man keinesfalls anzuführen vergessen, wenn Iuaa auf einen solchen auch nur den leisesten Anspruch erheben konnte. Zu diesem aprioristischen Grunde gegen die Zuverlässigkeit eines Textes, der historisch so gut wie Ausgeschlossenes berichtete, kommen andere Zweifelsgründe, welche mich[2] gleich nach seiner Veröffentlichung bedenklich stimmten. Weitere Zweifel sprach Müller[3] aus, der dabei zunächst eine antike Fälschung für möglich hielt. Gegen diesen Vorschlag sprach,

[1] Wochenschrift für klassische Philologie XXXII Sp. 406.
[2] E. A. W. Budge, Some Account of the Collection Meux, 2. Aufl. S. 241, Nr. 637.
[3] Proc. Soc. Bibl. Arch. XXXV S. 63 ff.
[4] H. R. Hall, The ancient History of the near East. S. 257.

[1] Davis, The Tomb of Jouiya and Touiyou. London 1907, Naville, The Funeral Papyrus of Jouiya. London 1908.
[2] Jahresber. der Geschichtswissenschaft 1912 S. 11.
[3] Orient. Lit. Zeit. XVI Sp. 495 ff.

dass die Veranlassung einer solchen Fälschung nicht ersichtlich wäre. Tii, von deren Persönlichkeit die Denkmäler nur sehr wenig lehren, hat bei den modernen Bearbeitern der ägyptischen Geschichte zu allerhand mehr oder weniger romantischen Vermutungen Veranlassung gegeben[1], wobei man sie nicht selten mit der im Tale der Königinnengräber zu Theben bestatteten Königin Titi der 20. Dynastie[2] gleichsetzte. Es liegt jedoch keinerlei Anhalt dafür vor, dass sie und ihre Eltern in der späteren ägyptischen Tradition eine Rolle gespielt hätten, zu deren Beglaubigung die Schaleninschrift dann hätte dienen können und sollen.

Kunsthistorisch spricht zunächst gegen die Echtheit der Inschrift, welche Hall in die 18. Dynastie setzt und damit für etwa zeitgenössisch hält, die Art der Anordnung der sehr unkünstlerisch und ungleichmässig ausgeführten Schriftzeichen. Der alte Aegypter pflegte einen derartigen Text in einer Zeile niederzuschreiben, welche gegebenenfalls im Kreise am Gefässrand herumlaufen konnte. Auf der Schale sind die Hieroglyphen in die Blätter einer stylisierten Lotusblume eingefügt worden. Die Durchführung dieses in modernen Werken beliebten Gedankens ist geradezu stümperhaft erfolgt. Bald füllt ein grossgeschriebenes Zeichen für sich allein das Blatt, bald sind mehrere klein und enggezeichnet zu einer Gruppe vereint. Die Anordnung des Textes ist in üblicher Weise von rechts nach links erfolgt. Nur ein Zeichen blickt umgekehrt nach links und erweckt damit den Eindruck, als habe der Ausführer der Arbeit oder ihrer Vorlage nicht recht gewusst, wie er diesem etwas schwierigeren Zeichen, welches er in den von ihm benutzten Typen in der modernen Schriftrichtung gezeichnet vorfand, die umgekehrte Richtung geben solle. In echt ägyptischen hieroglyphischen Texten ist mir kein Beispiel für eine derartige Falschstellung bekannt, welche vor allem bei einem so häufigen Zeichen mehr als sonderbar wäre.

Die Lesung der Inschrift beginnt Hall mit dem Titel und Namen der Frau. Ich sehe keinen Grund, warum man nicht, wie sonst, regelmässig in ägyptischen Texten, mit dem Namen und Titel des Mannes, der Hauptperson, beginnen soll. Der Text würde dann lauten

was wohl besagen will: „Der Königliche Fürst Juaa, der Herrscher von T'ahi, seine Königliche Gemahlin Tuiu.“ Dabei fehlen auffälligerweise die Determinative hinter den Personennamen und entsprechen die von den übrigen Denkmälern der Frau abweichenden Vokalandeutungen der Vokalisation des Namens bei Maspero Touiyou. Der sonst unbekannte Titel des Mannes: „Königlicher Fürst“ geht offenbar aus von der Bezeichnung *ḥek* „Fürst“. Diese tragen in den ägyptischen Texten die asiatischen Kleinherrscher, wie jeder ägyptologische Anfänger aus der Einwanderungsinschrift zu Beni Hasan, der Saneha-Geschichte, den sog. Hyksos-Skarabäen wissen konnte. Dem Verfertiger der Schaleninschrift erschien dieser Titel offenbar nicht hoch genug und gab er ihm daher den Zusatz *suten*. Diese Rangbezeichnung allein vermied er anzuwenden, jedenfalls weil ihm bekannt war, dass sie im allgemeinen dem Herrn Aegyptens vorbehalten blieb.

Das Bedenklichste in dem Texte ist die Bezeichnung der Frau als *ḥem-s*. In —•— eine Verschreibung für ⌂ zu sehn, ist bei der Unähnlichkeit beider Zeichen ausgeschlossen. An eine Vorform des Koptischen ⲥϩⲓⲙⲉ Frau zu denken, verbietet die Stellung des *s* hinter *ḥem* und dass nach dem Gesamtcharakter des Textes in einem solchen Falle nicht ein einfaches *s*, sondern die richtige Form *se-t* „weibliche Person“, erwartet werden müsste. Im Aegyptischen müsste das Suffix, da es sich dem Sinne nach auf eine männliche Person bezieht, männlich sein, und ähnlich wäre es deutlich bei dem Pronomen etwa im Englischen (his wife) der Fall. Im Französischen ist dies scheinbar anders. Hier hätte sich das Possessivpronomen adjektivisch nach dem Worte, bei dem es steht, zu richten und würde daher in Folge einer formalen Gleichheit wie das rein weibliche Pronomen lauten (sa femme). Eine Tatsache, welche entschieden für eine französische Vorlage des Textes spricht, zu welcher auch die Zusammenstellung *ḥek suten* „prince royal“ sehr gut passen würde. Die hierdurch nahe gelegte Beteiligung eines Franzosen an der Entstehung des Textes führt aber noch zu weiteren Erwägungen.

Die Inschrift will die angebliche Herkunft der Tii aus einem asiatischen Fürstengeschlecht dokumentarisch belegen. In ähnlicher Weise versuchte seinerzeit der Urheber der gefälschten Necho-Skarabäen die von Herodot berichtete Umschiffung Afrikas zur Zeit des Necho durch seine Machwerke als historische Tatsache zu erhärten. Auf Grund eines strafrechtlichen Verfahrens, welches Capart, der die Stücke für einen sehr hohen Preis für das Brüsseler Museum erworben hatte, anstrengte, wurde Pierre Bouriant, der Sohn des Aegyptologen Urbani Bou-

[1] Vgl. z. B. Brugsch, Geschichte Aegyptens S. 418; Petrie, A History of Egypt II S. 182 ff.; Budge, A History of Egypt IV S. 96 ff.; Buttles, The Queens of Egypt S. 106 ff.

[2] Das Grab publ. Bénédite, Mém. Miss. arch. Franç. au Caire V S. 381 ff.

riant, zusammen mit seiner Mutter wegen Betrugs verurteilt. In einem sehr eigenartigen Artikel hat Salomon Reinach[1] die verlangte Strafe zu hart gefunden, die betrogenen Brüsseler hätten im Hinblicke auf die Verdienste des Vaters Bouriant den Sohn nicht so unerbittlich verfolgen sollen. „Ces Messieurs belges pouvaient faire un beau geste, ils ont perdu le bénéfice d'une belle occasion". Nutzbringender als diese sonderbare Art der Verwahrung gegen die entsprechende Bestrafung des Fälschers wäre es doch wohl gewesen, wenn der Hergang der Fälschung an einer den Archäologen und Aegyptologen leicht zugänglichen Stelle geschildert worden wäre. Man hätte dann erkennen können, ob man es mit einem alleinstehenden Fälscher zu tun hat oder mit einem Kreise von solchen, und welche Vorsichtsmassregeln sich gegenüber ihrer weiteren Betätigung empfahlen.

Nach einer Zeitungsnotiz[2] hätte P. Bouriant behauptet, er habe die Inschrift auf Pergament unter den Papieren seines Vaters gefunden, er hätte also versucht, einen Teil der Schuld auf diesen abzuwälzen. In dieser Fassung wäre die Behauptung freilich unhaltbar. U. Bouriant ist nach längerer Krankheit am 17. Juni 1903 gestorben, der Fälscher der Necho-Skarabäen hat aber, wie Erman[3] zeigte, u. a. einen 1906 veröffentlichten Text verwertet. Bereits vor dem Auftauchen der Necho-Skarabäen war ich auf P. Bouriant aufmerksam gemacht worden. Er hatte sich im Februar 1904 unter Berufung auf meine Bekanntschaft mit seinem Vater an mich mit der schriftlichen Anfrage gewendet, ob und unter welchen Bedingungen er in Bonn promovieren könne. Ich schickte ihm daraufhin Ende Februar die gedruckte Promotionsordnung zu. Ende März des gleichen Jahres schrieb mir der Buchhändler Welter aus Paris, der Sohn Bouriants bezeichne sich als Dokt. (sic) Bouriant, behaupte, bei mir studiert und in Bonn seinen Doktor gemacht zu haben. Er frug an, ob dies der Wahrheit entspräche, was ich umgehend verneinte. Ich habe dann von dieser Sache nichts mehr gehört, es geht aber aus dieser persönlichen Erfahrung hervor, dass die Fälschung der Necho-Skarabäen nicht eine einmalige Verirrung war, sondern dass man auch sonst gegen den Schuldigen vorsichtig sein muss. Auf die gleiche Quelle oder ihre Genossen möchte ich die hier besprochene, auf französischen Ursprung hinweisende Schaleninschrift zurückführen. Die Arbeit würde aus einer Zeit stammen, in welcher der Hersteller noch sehr geringe ägyptologische Kenntnisse besass. Bei den Necho-Skarabäen hatte er bereits erhebliche Fortschritte gemacht. In nächster Zeit hoffe ich ein drittes, vermutlich auf den gleichen Kreis zurückgehendes Stück erörtern zu können, welches zeigen würde, dass er seine ägyptologischen Studien noch weiter fortgesetzt hat.

[1] Revue archéologique 4 Ser. XIII (1909) S. 138 f.

[2] Berliner Tageblatt 6. Jan. 1909.

[3] Erman und Schäfer, Sitz.-Ber. Akad. Berlin, 1908 Nr. 39 S. 9.

Die Schlußzeilen des demotischen Papyrus Insinger.

Von Wilhelm Spiegelberg.

Vor längerer Zeit habe ich einmal in dieser Zeitschrift (III (1900) S. 268) über die Schlusszeilen des aus dem ersten nachchristl. Jahrhunderts stammenden Spruchbuches geschrieben, welches in der Wissenschaft unter dem Namen Pap. Insinger bekannt geworden ist. Meine damalige Deutung habe ich kurz darauf (in den „demotischen Studien I Seite 8) auf grund einer Mitteilung von Griffith zurückgenommen, ohne indessen eine neue Erklärung zu versuchen. Ich will es heute nachholen, indem ich zunächst die jetzt gesicherte Uebersetzung des Textes (Kol. 35 Zeile 13 ff.) gebe:

„Das Ende des Königs-Buches — Es verjüngt sich seine Seele bis in alle Ewigkeit, (nämlich die des) P-hib-Ḥor[1], Sohnes des Dje-Ḫe-p-een. Seine Seele wird dem Osiris-Sokar, dem grossen Gotte, dem Herrn von Abydos, dienen. Es verjüngt sich seine Seele auf seinem Leibe bis in alle Ewigkeit".

Die ersten Worte pꜣ mnk ḥfte n-swt „das Ende des Königs-Buches" haben mit dem folgenden Texte inhaltlich nichts zu tun. Sie sind in gewissem Sinne der Schlussstrich des gesamten Textes, welcher als „Königs-Buch" bezeichnet ist. Dieser Name setzt das betreffende Literaturwerk in Beziehung zu dem König, der irgendwie als der Verfasser des Buches gelten soll. Es lag ja für das aegyptische Empfinden nahe genug, nicht nur wie manche Völker die Götter selbst, sondern auch die göttergleichen Pharaonen als Verfasser von Literaturwerken zu nennen, denen man eine besondere Bedeutung geben wollte. Namentlich die ägyptische didaktische Literatur bietet für diese literarische Einkleidung manche Beispiele[2]. Die „Lehren" (śbꜣj. t. = ⲤⲂⲰ[3]), wie diese Sprüche ebenso in der älteren wie in der jüngeren Literatur bezeichnet werden, sind meist von dem königlichen Vater

[1] Dieselbe Schreibung des Gottesnamens 20/18.

[2] Siehe Gardiner: Journal of Egyptian Archaeology I (1914) S. 22.

[3] Das Wort ist bekanntlich auch bei Horapollo Hierogl. I 38 = παιδεία überliefert.

an einen Prinzen gerichtet, und so könnte man sich auch die verloren gegangene Einleitung des Pap. Insinger ergänzen[1]. Durch diese Fiction werden die Sprüche dem Gott-König in den Mund gelegt und unter göttliche Inspiration gestellt. Das „Königs-Buch" des Pap. Insinger entspricht also nicht ganz dem βασιλικὸν βιβλίον der hellenistischen Offenbarungsliteratur[2]. Denn es ist nicht die Offenbarung eines Gottes an einen König oder ein übermenschliches Wesen, sondern ein Ausfluss der Gottesnatur des aegyptischen Königs, die ihn wie einen Gott reden und handeln lässt. Freilich beruht dieses göttliche Wesen des Königs auf dem beständigen Kontakt mit den Göttern[3], unter deren Inspiration „der Sohn des Sonnengottes Re" steht, und in diesem Sinne können auch die „Lehren" des Pharao als göttliche Offenbarungen und das „Königs-Buch" als Offenbarungsbuch gelten.

Auf diesen Buchtitel folgt nun ein Text, der aus zahllosen Mumienschildern wohl bekannt ist[4]. Es ist das Gebet für das Seelenheil des Toten, oder genauer die Formel, welche ihm ein glückliches Leben im Jenseits verschaffen soll. Diese Formel schliesst sich an den Namen des Toten an und daher ist auch unser *P-hib-Hor*, Sohn des *Dje-he-p-een*, als Verstorbener zu betrachten. Der Papyrus gehörte wohl zu seiner Grabausstattung, und sollte ihm als Unterhaltungslektüre im Jenseits dienen.

Nach der Fundangabe der ersten Ausgabe (Leiden 1899) ist der Pap. Insinger in der Nähe von Achmim gefunden worden[5], vermutlich in einem der zahlreichen Gräber der römischen Kaiserzeit, welcher der Papyrus paläographisch angehört. Der Name des Eigentümers des Papyrus „Der Ibis des Horus" und der seines Vaters (s. unten) weisen auf eine Gegend, in welcher der ägyptische Thoth-Hermes verehrt wurde. Ob man daraus schliessen darf, dass die Familie aus dem etwa 180 km südlich von Achmim gelegenen Hermopolis magna, dem Hauptort des Thoth-Kultes, stammte, lasse ich dahin gestellt und möchte nur noch eine Bemerkung über den Namen *Ḏd-ḥr-pꜣ-ꜥꜥn* anschliessen. Die Bildung ist die gleiche wie in dem häufigen n. pr. der Spätzeit *Ḏd-ḥr-pꜣ-hb* = *Τεεφῖβις*. *Ḏd-ḥr* ist kopt. ϫⲓϩⲣⲁ = „sich vergnügen" und geht wohl auf altes *sḏꜣj ḥr* = zurück, das dieselbe Bedeutung hat. Freilich ist die Bedeutung und Konstruktion in diesem Namen zweifelhaft Denn es geht nicht an, zu übersetzen „der Affe (der Ibis) vergnügt sich"[1]. Das müsste *Ḏd-pꜣ-ꜥꜥn (hb) ḥr-f* heissen. Ob aber der Tiername als Genetiv zu *ḥr* (bezw. Objekt zu *ḏd ḥr*) gefasst werden darf (etwa „der den Affen (Ibis) erheitert"), muss so lange zweifelhaft bleiben, als diese Bedeutung von *ḏd-ḥr* nicht anderweitig nachgewiesen ist. Trotz dieser Unklarheit klärt uns aber unsere Namensbildung über einen häufigen Personennamen der Spätzeit *Ḏd-ḥr* (*Ταχώς*, *Ταώς*, *Τεώς*) auf, der trotz gelegentlicher Schreibungen mit dem Horusfalken ( ) mit diesem Gotte nichts zu tun hat. Sonst müsste die griechische Wiedergabe **Τεῦρις* (cf. *Παῦρις*, *Πετεῦρις*, *Ψενῦρις* usw.) lauten. Vielmehr lehren die griechischen Formen[2], dass die normale ägyptische Schreibung etymologisch richtig ist. Der Name *Ḏd-ḥr* ist danach wohl als eine Abkürzung aus der obigen Bildung *Ḏd-ḥr* + n.div. zu betrachten, d. h. als ein unvollständiger theophorer Eigenname.

[1] Zur Not könnte man auch daran denken, dass das Buch wie manche andere aegyptische Texte von einem Pharao aufgefunden worden sei. Doch würde man es dann kaum „Königs-Buch" genannt haben. — Dass ein anderer von Maspero als „königliches Buch" erklärter Text auf einer falschen Uebersetzung beruhte, hat Sethe (Aegyptiaca-Ebers S. 113) gezeigt.

[2] Siehe Boll: Aus der Offenbarung Johannis S. 7 und 136 ff.

[3] Vergl. Moret: Royauté Pharaonique S. 302 ff.

[4] Siehe die letzte zusammenfassende Darstellung bei G. Möller: Demot. Texte aus die Kgl. Museen zu Berlin I

[5] Nach dieser von mir übersehenen Notiz würde auch der Petubastispapyrus in Strassburg daher stammen, der vielleicht mit dem P. Ins. zusammengefunden worden ist (siehe meine demot. Studien III, Einltg.) Beide Papyri hätten dann zu der Grab-Bibliothek des *P-hib-Hor* gehört.

[1] Nach einem frdl. Hinweis von Sethe.

[2] Vergl. *Νεφερῶ's* aus *Nfr-ḥr*, *Παῶς* aus *Pn-ḥr*.

The etymological equivalent in Egyptian of the common Semitic word for „life".

By Aaron Ember.

In all languages the word for „life", as well as nominal derivatives from the verb „to live", is often employed to designate that which sustains life, i. e. sustenance, subsistence, food. The Greek *βίος*, for example, means not only „life" but also „food". The Latin victus (from vīvere „to live") is used in the sense of „subsistence, food". The English victuals, the German Viktualien, the French victuailles, the Italian vettovaglia (victuals), vitto, vivando (food), viveri (livelihood),



spanish vituaĭla, etc. — all of these words ultimately go back to the Latin vīvere. Think of the English phrase to make a living and the German word Lebensmittel. Arabian عَيْش „life“ (stem عاش „to live“) means also „food, bread“. The Coptic word for life, ⲱⲛϩ (= Eg. ʿnḫ), is sometimes used in the sense of „food“ [1].

In the same way Hebr. חַיִּים „life“ occurs in Prov. 27, 27 in the meaning of „subsistence, maintenance, food“. Also in the Talmud חַיִּים often has this significatim, e.g. Jerus. Gittin 46[b] מפני חייו עשה on account of his subsistence (that he should not starve) he did it (he sold himself as a slave)[2]. Heb. מִחְיָה (from the stem חיה „to live“) means „food“ in Judges 6, 4. Arab. حَيًا (from the stem حَيَّ „to live“) is sometime employed to designate „a rich crop“, and in the Yiddich language חיונה (from Heb. חיה „to live“) means „livelihood“.

In view of this common use of the word for „life“ in various languages for „food“ I consider it highly probable that the old Egyptian ḥw (חו) food“ is etymologically identical with Heb. חַיִּים and Arab. حَيَاةٌ „life“. There are no phonetic difficulties in the way. The stem of Heb. חַיִּים and arabic حَيَاةٌ was originally ḥajiụa (חיו)[3]. Now, inasmuch as medial Yôd is seldom expressed in the hieroglyphic system of writing[4] the stem, theretore, appears in Egyptian as (ḥw written [hieroglyphs]). This may' however, represent a reading ḥjw (חיו). Compare in this connection Eg. nk coïre = Arab. نَاكَ (mediae ي). That Eg. nk is to be read njk (ניכ) is evident from Coptic *NOEIK* adulter in which the Yôd is still preserved[5].

According to our view, therefore, the Semitic word for „life“ has been preserved to us in Old Egyptian only in its secondary signification „food“ [1].

There is another circumstance which would seem to confirm my combination. In Arabic the word حَيَاةٌ (also حَيًا) is also used for „rain“ [2]. It is curious that the word for „rain“ in Eg. is ḥwj-t (in the Pyramid Texts also ḥjj-t). It would, therefore, seem that the idea of „life“ underlies both Eg. ḥw and ḥwj-t[3].

[1] See, for example, Zoega, Catalogus codicum Copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris asservantur (Romae 1810) p. 16, e.

[2] For additional of חַיִּים = „food, subsistence“ in the Talmud see Levy, Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch II 42[a].

[3] See Haupt in the American Journal of Semitic Languages and Literatures, Vol. 23, p. 228.

[4] See Erman, Aeg. Gramm. [3], § 46.

[5] It appears to me, however, also quite possible that in the Eg. ḥw „food“ the medial semi-vowel might have been lost at a very early period, or (which is just as possible), that the Eg. ḥw represents a more original form of the Sem. stem, the Egyptians never having developed in this instance a medial Yôd.

[1] For a similar case in which an old Semitic word is preserved in Egyptian only in a secondary signification, see my paper entitled Kindred Semito-Egyptian Words (New Series) in the Zeitschrift für Aeg. Sprache u. Altertumskunde, Vol. 51, p. 115, Nr. 52.

[2] The connection between „life“ and „rain“ especially, in the Orient, is selfevident.

[3] For Eg. ḥw „to declare“ = Heb. חִוָּה Arab. وحي see this journal, Vol. 17. col. 6 f.

Babylonisches im Buche Henoch.

Von Ernst F. Weidner.

In KAO (= Im Kampfe um den Alten Orient) IV, S. 66 ff. habe ich die Angaben der astronomischen Keilschrifttexte über die wechselnde Länge von Tag und Nacht besprochen. Für die vier Jahrespunkte (nur diese Termine sind in den Texten berücksichtigt) haben die Babylonier das folgende Schema geprägt:

15. Nisan (FÄ):	3	Teile Tag,	3	Teile	Nacht
15. Tammuz (SS):	4	„ „ ,	2	„	„
15. Tešrit (HÄ):	3	„ „ ,	3	„	„
15. Ṭebet (WS):	2	„ „ ,	4	„	„

Dass es sich bei dieser Auffassung der Texte um ein Schema handeln muss, ist ohne weiteres klar (vgl. schon KAO IV, S. 68 f.); denn es gibt keinen Ort in Babylonien, wo sich an den Solstitien Tag und Nacht wie 2:1, bezw. 1:2 verhalten. Kugler, der die Annahme eines Schemas ablehnte, hat es deshalb vorgezogen, den Angaben des Textes eine wesentlich andere Deutung zu geben. Dass indessen die obige Auffassung zu Recht besteht, habe ich in KAO IV, S. 67 f. mit Hilfe eines unveröffentlichten Textes nachgewiesen. Eine neue unerwartete Bestätigung liefert eine pseudepigraphische Schrift. Im Buche Henoch wird in Kap. 72, 6 ff. (Kautzsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen* II, S. 278 ff.) von der wechselnden Länge von Tag und Nacht im Laufe des Jahres gesprochen. Es ergibt sich folgende Tabelle:

Nisan:	9	Teile	Tag,	9	Teile	Nacht
Airu:	10	„	„ ,	8	„	„
Sivan:	11	„	„ ,	7	„	„
Tammuz:	12	„	„ ,	6	„	„
Ab:	11	„	„ ,	7	„	„
Elul:	10	„	„ ,	8	„	„
Tešrit:	9	„	„ ,	9	„	„
Araḫsamna:	8	„	„ ,	10	„	„
Kislev:	7	„	„ ,	11	„	„
Ṭebet:	6	„	„ ,	12	„	„
Šebaṭ:	7	„	„ ,	11	„	„
Adar:	8	„	„ ,	10	„	„

Der einzige Unterschied zwischen der babylonischen und der spätbebräischen Tabelle liegt in der Einteilung des Tages; dort finden wir eine Teilung in 6, hier in 18 Teile. Für die Dauer von Tag und Nacht an den Solstitien (Tammuz und Ṭebet) ist hier ebenfalls das Verhältnis 2:1, bezw. 1:2 angegeben. Da sich die Angaben des Buches Henoch natürlich auf den vorderasiatischen Kulturkreis beziehen, kann auch hier, wie bei der babylonischen Tabelle, keine Wirklichkeit, sondern nur berechnetes Schema (das der Bequemlichkeit dienen soll, s. KAO IV, S. 68 f.) vorliegen. Da das Schema bei dem Babylonier wie bei Henoch das gleiche ist und eine unabhängige doppelte Entstehung doch wohl nicht wahrscheinlich ist, das Buch Henoch auch sonst, zumal in seinem astronomischen Teile, ganz und gar die Vorstellungen der altorientalischen Weltanschauung wiedergibt, so kann kein Zweifel sein, dass auch hier bei Henoch altbabylonisches Kulturgut vorliegt. Wichtiger ist aber noch die durchschlagende Bestätigung, die meine Erklärung der babylonischen Angaben hier erhält.

Eine Göttin *Za-gá-gá*.

Von Otto Schroeder.

Es ist nicht zu verkennen, dass viele der babylonischen Götter und Göttinnen durch Differenzierung ursprünglich doppelgeschlechtiger Gottheiten entstanden sind. Die Theologie hob die Doppelgeschlechtigkeit auf, indem sie Götterpaare schuf[1]. So differenzierte man z. B. sumerische Namen durch die Vorsatzsilbe *en-* bzw. *nin-* (En-lil, Nin-lil), akkadische durch Einfügung des femininen *-t-* (Anu, Antu). Einzelne Namen (z. B. Damu) blieben auch völlig unberührt für Gott und Göttin im Gebrauch. In solchen Fällen bieten der Sprachgebrauch der religiösen Texte[2], seltener die theophoren Personennamen[3] Anhaltspunkte. So kann man — was m. W. aber bisher nicht geschehen ist, aus dem punischen Personennamen אמ־אשמן „Mutter ist Ešmûn" (Lidzbarski, Nordsemitische Epigraphik S. 219) unbedenklich folgern, dass es auch eine Göttin Ešmûn gab. Ebenso liefert ein bei Clay, Babylonian records I Nr. 63 (MLC. 1770), 14 sich findender Männername *ilu Za-gá-gá-be-lit* „Zagaga ist Herrin" jetzt den Nachweis, dass neben dem längstbekannten Gott auch eine Göttin gleichen Namens existierte.

Ueber die Lesung des Namens ist man sich bis jetzt noch nicht einig (s. Deimel, Pantheon Babylonicum Nr. 1310), weil man nicht weiss, wie in diesem Falle das von den Babyloniern *pisannu* genannte Zeichen (Brünnow, Nr. 5410 ff.) zu lesen ist: *gal~mal, ga~ma.* Die häufigsten Lesungen sind *Za-mă-mă* (Poebel, OLZ 1911 Sp. 484; Ed. Meyer, GAI 2 § 393, Anm.) und *Za-gá-gá* (Winckler, MVAG 1913, 4 S. 70 f.) Für letztere Lesung — richtig sind vermutlich beide — lässt sich der Beweis erbringen mit Hilfe der beiläufigen Nennung des Gottes im Vokabular 81—7—27, 200 (CT XII 27), Rs. 8,[1] Zeile 4 bis 8 erläutern das *pi-sa-an-nu* benannte Zeichen, welches = *alâku* und *bîtu* ist. Wie ich zufällig sehe, lässt sich das Bruchstück vervollständigen durch IV R 62, II 54 f., wo gesagt wird, dass *PISAN*, wenn = *bi-e-[tum]* bzw. *a-la-[ku]*, die sumerische Lesung *ga-a* hat. Demgemäss lautet CT XII 27 Rs. 8 vollständig: *ga-a* | | „*(-pi-sa-an-nu)* | *ša ilu Za-gá-gá šú-ma*, was zu deuten ist: *PISAN* ist *ga-a* zu lesen im Gottesnamen *Za-gá-gá*. Daneben gab es aber auch die Lesung *Za-mă-mă* und noch eine dritte, wie aus den nachstehenden Zeilen der ersten beiden Spalten einer vierspaltigen Götterliste aus Assur (VAT 10220) hervorgeht:

[za-m]a-ma : gal	*ilu ZA . PISAN . PISAN*
il-ba	*ilu PISAN*[2]
al-ba	*ilu PISAN*
il-ba-ba	*ilu ZA. PISAN. PISAN.*

Zwei mißverstandene Talmudstellen zur Frage der hebräischen Punktation (Nekuda).

Von Jakob Neubauer.

In der wissenschaftlichen Auffassung über die Entstehung der Massora hat sich neuerdings ein wesentlicher Umschwung vollzogen; die ältere Ansicht einer frühzeitigen Redaktion gewinnt immermehr neue Anhänger. Allein betreffs der Punktation wird allgemein geglaubt, dass ihre Einführung erst im 8. oder 9. Jahrhundert erfolgte und durch die Vermittelung

---

[1] s. Förtsch, MVAG 1914, 1 S. 28.

[2] IV R 52, a 8: *(ilu) Šamaš be-lit mâtâti.* Vgl. Winckler, MVAG. 1913, 4 S. 69.

[3] *(dingir) Nin-šubur-ama-mu* „Nin-šubur (sonst Gott!!) ist meine Mutter". Vgl. Förtsch, a. a. O. S. 13 Anm.

[1] Diese CT-Stelle verdanke ich Hrn. Dr. Ehelolf.

[2] vgl. CT XXV 27, 16 (K 4365). Brünnow Nr. 12714; Deimel a. a. O. Nr. 429, 1546.



der Karaiten zu den Juden kam (bisher noch am besten motiviert bei Graetz, Bd. V Bmk. 25).

Die Verfechter jener Theorie von Elias Levita stützen ihre Beweisführung für das völlige Fehlen von Vokalzeichen, sogar noch in talmudischer Zeit, auf die beiden Stellen, Baba Bathra 21 a und Massechet h Sophrim 4, 9. In Baba Bathra „soll es noch ungewiss sein“, ob im Verstext Dt. 25, 19 statt זֵכֶר (Andenken) זָכָר (Männliches) gelesen werden müsse. Inwieweit diese Annahme der Bibelforschung den Tatsachen entspricht oder nicht, kann nur an der Hand der talmudischen Erzählung selbst beurteilt werden; sie sei deshalb im Auszuge hier wiedergegeben.

Joab, Davids Feldherr, verschont in einem Kriegszuge die weiblichen Gefangenen und wird dieserhalb vom König zur Rede gestellt, der offensichtlich das Schicksal seines Vorgängers Saul anlässlich eines ähnlichen Vorgangs befürchtet. Joab antwortet entschuldigend, sein Lehrer habe den Vers: „Du sollst das זֵכֶר Andenken Amaleks vernichten!“ mit זָכָר „Männliches“ gelesen. Demzufolge habe er (Joab) nur die Männer über die Klinge springen lassen. Auf Befehl des Königs wird dieser Lehrer[1] herbeigeholt, und nach Feststellung des Tatbestands summarisch zum Tode verurteilt.

Soweit der talmudische Bericht in den uns interessierenden Grenzen.

Die Frage ist nicht leicht von der Hand zu weisen, wie es kommen mag, dass eines so geringfügigen Fehlers wegen die Kapitalstrafe verhängt wird. Jedenfalls gibt diese Erzählung — unabhängig von ihrer Historizität — doch die Auffassung der Talmudgelehrten wieder, die weder die Bestrafung selbst, noch ihre Schärfe rügen. Es muss hier demnach ein ärgeres Versehen vorliegen, als wie die beabsichtigte oder unbeabsichtigte Aenderung der anscheinend feststehenden Lesart eines Bibelwortes. Dem ist auch so. Der Ratgeber Joabs (Lehrer und Ratgeber läuft auf eines hinaus; Joab dürfte die Belehrung wohl erst kürzlich eingeholt haben) hat sich gar zweierlei Vergehen schuldig gemacht. Erstens eines willkürlichen Verstosses gegen die dogmatische Lesart eines Bibeltextes, zweitens eines politischen Deliktes gegen die Staatsgewalt. Behielt dieser diplomatische Lehrer Joabs mit seiner von ihm geänderten Lesart זָכָר (Männliches) Recht, so musste dadurch die Handlungsweise Sauls gegenüber den Amalekitern als von der Thora gebilligt erscheinen; damit wäre aber die Thronentsetzung zu Unrecht geschehen. In weiterer Folge wäre aber David nur als Usurpator auf dem Throne anzusehen. Also nicht der theoretische oder pädagogische Missgriff eines Schullehrers wird hier erörtert, sondern ein Vorgang, dessen antidynastische Interpretation sich gegen das Königshaus Israels richtet, und der in den Rahmen der Betrachtungen über die talmudische Auffassung von Königstreue und pädagogischem Pflichtgefühl, aber nur dort hineinpasst.

Wie hätte denn sonst auf eine derartige wenn auch bewusst falsche Aussprache eines einfachen Wortes die grausame Todesstrafe stehen können, wäre eine feststehende und einheitliche Punktation im A. T. nicht vorhanden gewesen.

Die Logik der Kritik ist also hier nicht stichhaltig, sie beweist nur das Gegenteil.

Noch unglücklicher ist die andere Beweisstelle, diesmal aus Mass. Soph. gewählt, da schon der Text dieser quasi apokryphen Baraitha an dieser Stelle verderbt zu sein scheint. Man weiss noch nicht einmal, auf welchen Vers in Hiob eigentlich angespielt wird. (Gewöhnlich wird korrigiert כי אל אל האמור מצאתי, demnach müsste es Vers 34, 31 sein; dagegen knüpft Nurzi in seinen massoretischen Bemerkungen an drei Hiobstellen, 16, 11; 34, 23 und 31, an.) In ihrem Inhalte stellt die Mass. Soph. dort Regeln für den Ritualschreiber סופר auf und setzt fest, welches Wort als „heilig“ im technisch-sophrischen Sinne zu gelten hat und dessen Ausmerzung im Falle einer irrtümlichen Niederschrift verboten ist. Nun wird aber (auch im Hebräischen) die gebräuchlichste Gottesbezeichnung ebenso oft für die Begriffe Götzen und Nichtse angewandt; es mussten deshalb, um Verwechslungen vorzubeugen, die als sakrosankt geltenden Wörter herausgehoben werden. In den meisten Fällen hilft zwar das Vokalzeichen zur Erfassung der Bedeutung eines gewissen Wortes, aber nicht immer. Z. B. אל El, dieses ist mit Segol punktiert stets Partikel, mit Zere bezeichnet es Gott. Es sind aber Fälle vorhanden, wo אל selbst mit der Vokalisation des Zere profan bleibt, wie in Genesis 26, 34 und יֶשׁ לְאֵל יָדִי in 31, 29[1]. Noch grösseren Begriffsvertauschungen sind die Hiobstellen 34, 23 und 31 sowie 16, 11 ausgesetzt. Dort reiht sich ein אל unmittelbar an das andere אל. In den beiden ersten Versen geht das profane אֵל dem sakrosankten voraus, während in 16, 11 die Reihenfolge umgekehrt ist, indem da das erste אל sakrosankt ist, das zweite profane Bedeutung hat.

[1] Ert is anscheinend Benjaminite und Anhänger Sauls.

[1] Weitere Stellen Gen. 19, 8 und 25; Lev. 18, 27 Dt. 19, 11; 1 Chr. 20, 8.



Man sieht, dass auch bei der einheitlichst festgelegten Punktation die Verbalüberlieferung helfend einspringen muss, um für den richtigen Sinn den Ausschlag zu geben. Die oben erwähnten Bestimmungen der Mass. Soph., so sehr sie für die Textreinheit notwendig sind, haben mit den Vokalzeichen und der Punktation absolut nichts zu tun.

Steuernagel („Einleitung in das A. T.") vertritt, nicht unvoreingenommen, wie wir sehen werden, die herrschende Meinung, dass die Rabbinen im Mass. Soph. erst auf Grund „grosser Umständlichkeiten" zu ihrer Entscheidung über die sakrosankte oder profane Bedeutung der oben mehrfach angeführten Hiobstellen kommen Er meint: es wäre ihnen auch näher gelegen, einfach zu sagen, das eine אל ist (als Präposition) mit Segol, das andere mit Zere (als Gottesbezeichnung) zu verstehen. Ergo ein Beweis mehr für das Fehlen einer Punktation zur Zeit des Talmud. Der sonst so gründliche und eifrige Steuernagel scheint die obenerwähnte Talmudstelle in sehr fragwürdiger Uebertragung gelesen und dabei sehr oberflächlich erfasst zu haben. Wäre dies nicht der Fall, so hätten ihm die weiteren (von uns oben schon gebrachten) talmudischen Ausführungen nicht entgehen können und ihn eines Besseren belehrt. Dann hätte er auch gefunden, dass die Rabbinen gerade bei der Erörterung dieses Gegenstandes sich der knappsten Form bedienen, denn die betreffende Gemarastelle lautet: אל העמוד נשאתי הראשון חול והשני קודש und das ist doch alles eher als „umständlich!" Auch ist die talmudische Form חול, קודש, ein technischer Terminus, präziser und einfacher wie der etwas verspätete Steuernagel'sche Vorschlag mit den Vokalzeichen.

Die Vertreter der Modernen übersehen das Eine. Der Streit in der angezogenen Talmudstelle dreht sich durchaus nicht etwa (wie fälschlich gefolgert) um die Punktation; denn diese stand wenn nicht alles trügt, fest. Es handelt sich dort allein um die Interpretation einzelner, mit Vokalzeichen längst versehenen Wörter, die Anlass zu religiös schwerwiegenden und sinnstörenden Verwechslungen trotz ihrer Punktierung boten. Dazu lag noch die Befürchtung nahe, diese Bibelstellen grobsinnlicher oder blasphemieartiger Auffassung seitens böswilliger oder fahrlässiger Interpreten auszusetzen (vgl. Mass. Soph. ebda Hal. 8, Baba Bathra 16a, wo Hiobs dunkle Redeweise herben Tadel erfährt).

Eine weitere Bestätigung für die Richtigkeit unserer Ansicht ergibt sich aus der talmudischen Betrachtung des אספרה אל חוק in Psalm 2, 7 (Mass. Soph. ebenda). Dort bestehen Zweifel über den durch die Punktation charakterisierten Begriff des Wortes אֵל. Seine Profanität bleibt unentschieden, obwohl man (vgl. Nachlath Jakob) die Punktation zu ändern sucht. Die Existenz der Letzteren ist also auch da Voraussetzung. Bedenke man noch, dass die ungleich jüngeren Taamin (Notenzeichen) bekannt sind, und von dem gesamten Wortschatz des A. T., der doch eine Menge zu Verwechslungen neigender Ausdrücke aufweist, nur vereinzelte wenige Worte einer Besprechung im Mass. Soph. gewürdigt werden, so ergibt sich allein daraus mit unzweifelhafter Deutlichkeit, dass die Punktation schon zu talmudischer Zeit als vorhanden und ausgebaut anzusehen sein dürfte.

Besprechungen.

Wilh. Gesenius Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament in Verbindung mit H. Zimmern, W. Max Müller und O. Weber bearbeitet von **Frants Buhl.** 16. Aufl. XIX 1013 S. Leipzig (F. C. W. Vogel) 1915. Bespr. von F. Perles, Königsberg i. P.

Die vorliegende Neuauflage des „Handwörterbuchs", die fünfte von Buhl's Hand, ist wieder wie ihre Vorgängerinnen ein Gradmesser für die Fortschritte der alttestamentlichen Wissenschaft, indem sie mit peinlicher Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit die ganze weitverstreute exegetische wie philologische Literatur der letzten fünf Jahre verwertet. In der Anlage des Buches ist aber erfreulicherweise keine Aenderung eingetreten, und man kann nur den Argumenten des Herausgebers gegen die ihm zugemutete Zweiteilung des Werkes in ein kurzes Handbuch und einen umfangreichen Thesaurus zustimmen. Auf Grund umfangreicher Stichproben bietet Referent die nachstehenden Ergänzungen und Berichtigungen, die fast nur unwesentliche Punkte betreffen. Wie bei der Anzeige der drei letzten Auflagen[1] schliessen sich daran eine Reihe neuer lexikalischer Bemerkungen an[2].

37ª Z. 2. v. u. אְלֶ֫ה l. אֵ֫לֶה.

50ª Z. 4. אֲמְצִּים kann nicht zu aram. אומצא gehören, da dieses allgemein „Stück" bedeutet (I. Löw, Th. Nöldeke, L. Ginzberg JQR, New Series III 313)

108ᵇ s. v. II בער (Piel) vgl. Perles OLZ 1914, 109 zu Deut. 26, 13.

110ª s. v. בצק statt *„nh. in"* lies *„davon"*.

---

[1] Jew. Quart. Rev. XI (1899) 688 ff; XVIII (1906) 383 ff; New Series II (1911) 97 ff.

[2] Vgl. auch des Verfassers Beitrag zu der (noch nicht erschienenen) Hommel-Festschrift, der eine Reihe textkritischer und lexikalischer Bemerkungen zum Alten Testament umfasst.

119ᵃ Z. 11. s. v. I בָּרָק ist nach dem Zitat aus JQR hinzuzufügen: „lies פְּרָקִים", da sonst der Hinweis S. 892ᵇ unverständlich.

132ᵇ s. v. גֵּהָה. Schon Strack zu Prov. 17, 22 stellt נהה zu وجه.

141ᵃ s. v. גלח Pual מְגֻלָּחֵי lies מְגֻלְּחֵי.

148ᵇ Z. 14 ist vor *„Levy"* einzuschalten. *„Fleischer zu"*.

165ᵇ Z. 5 v. u. *MGWJ* lies *Magazin f. d. Wiss. d. Jud.*

232ᵃ s. v. I חלה Pual חֻלֵּיתָ l. חֻלֵּיתָ.

238ᵇ Z. 4 l. Jo. 4, 10.

239ᵃ s. v. חֶמְדָּה ist Ez. 26, 12 an seiner jetzigen Stelle zu streichen. Dafür ist besonders anzuführen בָּתֵּי חֶמְדָּה „Häuser der Lust" Ez. 26, 12.

246ᵃ s. v. חנף Z. 15 v. u. *451* l. *454*.

280ᵃ Z. 1 v. u. ist (*vor* Dt. 1, 5) zu streichen: *„m. inf"*.

304ᵃ s. v. יַנְשׁוּף vgl. Delitzsch Prolog. 80ff., wonach es zu ass. *eššêpu* gehört.

313ᵃ Z. 4 יַצְרָא l. יִצְרָא.

341ᵇ Z. 14 כִּי l. כִּי.

348ᵇ Z. 13 Am. 6_2 l. 6_5.

349ᵇ s. v. כלמד adde (vor *Sarsowsky*) Sayce OLZ X 547.

354ᵇ Z. 20 v. u. streiche: *wahrsch. das Laubhüttenfest.*

ibid. Z. 5 v. u. כֶּסֶא l. כֵּסָא.

416ᵇ Z. 4 l. מַחֲשָׁבָה; ibid. Z. 19 מֶחֱשָׁבוֹת l. מַחְשְׁבוֹת.

422ᵃ Z. 25 מִכְנָסֵי l. מִכְנְסֵי.

431ᵇ fehlt מָמוֹן Sir. 31, 8.

472ᵇ — 473ᵃ s. v. משפט II, b ist die Bedeutung „Schuld" „Verbrechen" zu streichen. משפט מות bedeutet vielmehr „Todesstrafe", da משפט in der Rechtssprache das einem nach dem Gesetz Zukommende ist. Entsprechend ist auch im deutschen Index 987ᶜ s. v. „Schuld" und 999ᵇ s. v. „Verbrechen" משפט zu streichen.

481ᵃ Z. 1 v. u. נִבְלָה l. נְבָלָה.

530ᵇ Z. 26 statt Jer. 52, 33 l. 52, 32.

540ᵇ Z. 7 v. u. *suhâbat* l. suḥâbat.

543ᵃ s. v. סְכּוּת adde: vgl. Perles in Beiheft II zu OLZ (1908) 14ᵃ zu Test. Juda 25, 2.

578ᵇ Z. 3 v. u. עֱזֶר l. עֵזֶר

613ᵇ Z. 7 v. u. עִקָּרָה l. עִקָּרָא.

617ᵇ Z. 8 l. *Thesaurus.*

637ᵃ Z. 11 v. u. *Pal., . . Hithpa.* l. *Pol., . . Hithpol.*

641ᵇ II פלא darf nicht von I פלא getrennt werden, vgl. die analoge Bedeutungsentwicklung im aram. Stamm פרש: 1. trennen, 2. aussprechen, 3. (פרישן) Wundertaten.

642ᵃ Z. 11 v. u. l. פַּלְגֵשֵׁיהֶם.

688ᵇ Z. 4 צָנִיעַ l. צָנִיעַ.

702ᵇ Z. 14 v. u. Das Zitat aus *Baudissin* muss unrichtig sein, da dort nichts über קדש zu finden.

707ᵇ Z. 17 מְקוֹם l. מָקוֹם.

721ᵇ Z. 9 l. קְצִירֶיהָ ibid. Z. 15 ܩܘܠܐ l. ܩܠܐ.

750ᵇ Z. 15 *Pr.* 78_{69} l. *Ps.* 78_{69}.

765ᵇ Z. 9 v. u. יָרְעָה l. יִרְעֶה.

770ᵃ s. v. רפד adde: vgl. assyr. *rapâdu*.

779ᵃ Z. 21 v. u. שַׂר l. שַׂר.

783ᵇ Z. 12 v. u. (vor Nestle) adde: Geiger, Urschrift 367.

787ᵃ s. v. שְׂמֹאל adde: Perles JQR 1911, 109.

802ᵇ s. v שֹׁבֶל adde: nach Perles OLZ 1905, 181 = assyr. *šupilu* „weibliche Scham".

821ᵃ Z. 7 חַת l. נַחַת.

848ᵇ Z. 9 v. u. Jes. 25_9 l. 25_6.

863ᵇ s. v. שרוחן adde: nach Hommel, Aufs. u. Abh. 288, plur. fract. سراحين von سرحان.

880ᵃ s. v. תלפיות adde: vgl. Hommel, Grundriss ²I 705¹, wo die Lesung ti-il-ba-â-du nachgewiesen.

883ᵃ Z. 3 *auch*: *Signal* l. *also = Signal.*

886 s. v. I תַּפּוּחַ *Perles* l. *Löw* AP 156.

892ᵇ adde: המר s. zu מור.

927ᵇ שלה. Dan 3, 29 ist nach mündlicher Mitteilung von S. Schiffer als *sillatu* „Empörung" zu erklären (Muss-Arnolt 764ᵇ).

986ᵇ (s. v. *Schlauch*) הֹמֶשׁ II l. חֵמֶת.

991ᵃ (s. v. *stark*) adde: עֲצוּם.

992ᶜ Z. 1 מַעֲלֶה l. מַעֲלָה.

1001ᵃ Z. 1 v. u. כהד *Pi* l. כחד *Hi.*

אבל (Ortsname).

Die vielen mit אבל zusammengesetzten Ortsnamen, zu denen auch Ἐβελσατά Henoch 13, 9 hinzuzufügen, scheinen zu babyl. *abullu* „Tor" zu gehören, von dem selbst אוּבָל Dan. 8, 2. 3. 6, aram. אבולא und (nach *Chajes*) als Denominativum האבלתי Ez. 31, 15 abzuleiten.

נַּבְלֻת.

גַּבְלֻת Ex. 28, 22. 29, 15 מִגְבָּלוֹת Ex. 28, 14, womit etwas gedrehtes oder geflochtenes bezeichnet wird, ist wahrscheinlich גַּדְלֻת und מִגְדָּלוֹת zu lesen vgl. גְּדִלִים sowie die aram. und assyr. Entsprechungen (130ᵇ s. v. גדל). Die Aehnlichkeit von ד und ב in der althebr.

¹ Nach Aushängebogen zitiert. D. R.

Schrift hat auch sonst als Fehlerquelle gewirkt, so Gen. 9, 7 ורבו בה l. ורדו (Nestle); Jos. 11, 2 נגב כנרות LXX נגד; Jos. 15, 47 והים הגבול l. והים הגדול (Kerē und Verss.); Ez. 40, 2 מנגב l. מנגד (LXX); Ps. 69, 11 ואבכה l. וָאַדְּכֶה (Perles, Anal. 51); Hiob 5, 23 אבני השדה l. אדני הש׳ Raschi, s. Kohler Arch. f. Religionswiss. 1910, 75 ff.).

גמל.

גָּמַל *entwöhnen* eig. *vollenden* hat eine vollkommene Analogie in aram. חסל, das beide Bedeutungen vereint.

חֲלֵלָה

Dass חֲלֵלָה zu חָלַל II gehört, findet seine Parallele auch in assyr. *ḫarimtu* „Hierodule", das *Haupt* mit خرم „durchstechen" zusammengestellt hat.

כפת תמרים.

Lev. 23, 40 כַּפֹּת תְּמָרִים ist auffällig, da neben פרי und ענף ebenfalls ein Singular zu erwarten ist, und ausserdem auch nach der Tradition von jedermann immer nur e i n Palmzweig (לולב) am Laubhüttenfest verwendet wurde. Eine im babylonischen Talmud erhaltene Barajta[1] bringt כפת mit dem im neuhebr. häufigen Stamm כָּפַת „binden" zusammen. Trotzdem das natürlich nur eine haggadische Deutung ist, scheint derselben doch (wie auch sonst nicht selten) eine richtige Ueberlieferung zugrunde zu liegen. Denn aller Wahrscheinlichkeit nach ist כְּפֻת תמרים zu lesen d. i. „ein z u s a m m e n g e b u n d e n e s Palmblatt", was ja tatsächlich der Lulab bis heute ist.

לחנה.

לחנה „Kebsweib" (Dan. 5, 2. 3. 23) gehört vielleicht zu dem arab. Stamm, von dem لَحْن „Tōn", „Melodie" kommt, wonach die Grundbedeutung „Sängerin" wäre[2]. Der Bedeutungsübergang kann nicht auffallen vgl. Test. Juda 23, 2 *τὰς θυγατέρας ὑμῶν μουσικὰς καὶ δημοσίας ποιήσετε.*

קלח = לקח.

Ex. 9, 24. Ez. 1, 4 אש מתלקחת ist vielleicht alter Fehler für מתקלחת. Im Neuhebr. (z. B. Baba Kamma 61ᵃ) wird קלח vom Springen des Feuers gebraucht.

[1] Sukka 31ᵃ 32ᵃ כפות תמרים כפות אם היה פרוד יכפתנו

[2] Das V e r b u m لحن ist allerdings in der Bedeutung „singen" nicht nachweisbar.

מְגוּרָה.

Das Hag. 2, 19 und im Neuhebr. vorkommende מְגוּרָה „Vorratskammer" ist bisher etymologisch noch unerklärt. Sollte es nicht aus מאגורה (von אָגַר „sammeln") entstanden sein, vgl. מַסֹּרֶת von אָסַר, מַכֹּלֶת von אָכַל.

מהר.

Eine vollkommene Parallele für die verschiedenen im Stamm מהר vereinten Bedeutungen (Gesenius-Buhl [16]403ᵃ) bietet der Stamm פטן, der im Arab. „scharfsinnig sein", im Aeth. „eilen" bedeutet.

מכר (התמכר).

Der Hithp. התמכר wird im Targ. immer durch חשב[1] wiedergegeben. Diese Bedeutung scheint nicht geraten zu sein, sondern deutet darauf hin, dass hier ein Stamm vorliegt, der von מָכַר „verkaufen" ganz zu trennen ist, und vielmehr zu äth. *makara* „planen", „beratschlagen" (vgl. auch arab. مكر „überlisten") gehört.

מעיר.

Hos. 7, 4 מעיר ist mit J. N. Epstein[2] zu syr. ܡܥܝܪܐ, ܢܩܘܪܐ „Ofenschaufel" zu stellen und in den Wörterbüchern nachzutragen (Mitteilung von I. Löw).

נִמְרָה, נִמְרִים (Ortsname).

Das bisher nur im Südarabischen in den beiden Dammbruchinschriften belegte נמרין, נמרי, das nach Prätorius[3] ein „volles, klares Bassin" zu bedeuten scheint, erklärt uns auch die alttestamentlichen Ortsnamen נמרה, נמרים[4]. Denn, wie namentlich מי נמרים zeigt, hat der Name nichts mit נָמֵר „Pardel" zu tun, sondern muss eine Beziehung zum Wasser haben.

ספר (*Erz*).

I. Friedländer[5] hat darauf hingewiesen, dass an mehreren Stellen ספר zu ass. *siparru* „Erz" „Bronze" zu stellen ist (Jes. 30, 8. Hi. 19, 23; nach Ges.-Buhl [16]551 vielleicht auch Ex. 17, 14). Die Bedeutung liegt auch noch an einer anderen bisher verkannten Stelle vor. Jud. 5, 14 משכים בשבט סֹפֵר par. מחקקים. Schon die Parallelstelle Gen. 49, 10, wo שבט und מחקק wie hier nebeneinander stehen, zeigt, dass שבט ספר hier nur den Herrscher- oder

[1] Auch Psch. hat an zwei Stellen ܐܬܚܫܒ und Sir 47, 24 ܐܬܚܫܒܘ.

[2] Der gaonäische Kommentar zu Tohoroth (Berlin 1915) 62 Anm. 2.

[3] ZDMG LXVI 787.

[4] Jes. 15, 6. Jer. 48, 34 מי נמרים. Num. 32, 36. Jos. 13, 27 בית נמרה. Num. 32, 3 bloss נמרה.

[5] JQR 1903, 102.

Richterstab, nicht aber den Schreibgriffel bedeuten kann, der überhaupt nie durch שבט bezeichnet wird. שבט ספר ist also der „eherne (bezw. mit Erz beschlagene) Stab“, vgl. Ps. 2, 9 שבט ברזל.

פלשת *Παλαιστίνη*.

Die schon bei Herodot vorkommende Namensform *Παλαιστίνη* ist durch ihre Vokalisation auffällig. Vermutlich liegt volksetymologische Anlehnung an *παλαιός* vor, wie auch die Wiedergabe von פלשתים durch *Φυλιστιείμ* (LXX) sicher durch *φῦλον* beeinflusst ist.

פָּתָה.

פָּתָה „sich verführen lassen“ ist von פָּתָה „breit sein“ nicht zu trennen, vgl. aram. שַׁדֵּל „verführen“ neben ass. *šadâlu* „breit sein“.

רְאֵם.

Für die Entscheidung der Frage, welches Tier mit ראם bezeichnet ist, enthält der Sifre zu Deut. zu 33, 17 (ed. Friedm. 146[b]) eine wichtige Angabe ראם קרניו נאות אבל אין כחו קשה. Es kann somit nicht der Wildstier damit gemeint sein, zumal dort gerade der Ochs dem ראם gegenübergestellt wird.

שְׁלָו, שַׁלְוָה.

Der Stamm שלו hat nichts mit שלה zu tun, sondern ist Lehnwort aus babylonisch *šalâmu*. שָׁלָו ist genau *šalmu*, שַׁלְוָה *šalimtu*. Die Tatsache, dass שלם gerade ein auch im Hebr. so geläufiger Stamm ist, spricht nicht gegen die Annahme der Entlehnung vgl. z. B. bibl. aram. נולי „Trümmerhaufen“ aus **namlîtu*[1] von √מלא, das im Aram. ebenso geläufig.

Eduard König, Hebräische Rhythmik. Die Gesetze des alttestamentlichen Vers- und Strophenbaues, kritisch dargestellt. Halle a. S., 1914. VIII u. 76 S. in 8°. Pr. 2 M. Bespr. von Hubert Grimme, Münster i. W.

Wieder eine hebräische Metrik — ob aber endlich die Metrik? König gründet sein System auf Ablehnung zahlreicher von seinen Vorgängern aufgestellten metrischen Begriffe, besonders der von Sievers und D. H. Müller eingeführten Neuerungen. Sagt er nach dieser Richtung mancherlei Beachtenswertes, so werden seine Ausführungen um so ungenügender, je mehr sie sich als positive Regeln geben. Ich habe dabei den Eindruck, als genüge es in den Augen Königs, wenn die Metrik uns instand setzt, einem Texte angenehm in das Ohr fallende Wendungen abzugewinnen; dass man von ihr auch verlangen könne, die Kontrolle verdächtig scheinender Textstellen zu übernehmen, dass sie überhaupt für uns nur als textkritische Hülfswissenschaft Wert hat, das vermag ich nirgendwo aus Königs Darlegungen herauszulesen.

Diese drehen sich um folgende Grundgedanken: Der hebräische Rhythmus besteht in dem freiheitlichen Wechsel zwischen betonten und unbetonten Silben, weiter in der wesentlichen Symmetrie der miteinander korrespondierenden Gedichtzeilen. Als freiheitlicher Wechsel gilt derjenige, bei dem eigentlich nur die Hebungen etwas gelten; Senkungen sind 'Nebensache', insofern sie entweder fehlen oder sich fast regellos häufen können. Unter wesentlicher Symmetrie wird verstanden, dass die Zahl der Vershebungen innerhalb eines Gedichtes beliebig wechseln könne, wie denn das einzige alttest. Gedicht, das König durchskandiert, Psalm 1, bei ihm zwei-, drei- und vierhebige Verszeilen in buntem Wechsel aufweist. Von der unteren und oberen Grenze der Hebungszahlen der hebräischen Verse wird nichts gesagt; Enjambements werden als zulässig bezeichnet, trotzdem es König nicht darum zu tun ist, sie als Mittel zur Erzielung ebenmässig gebauter Verse zu verwenden. Als einzigen Rhythmus von stets gleicher Struktur führt König den Qinavers an; aber der Forderung, dass er stets eine längere und eine kürzere Hälfte aufzuweisen habe, soll sogar schon die Aufeinanderfolge eines zweihebigen und eines einhebigen Teiles Genüge leisten. Von der literarischen Verwendung dieses Versmasses sagt K. bezeichnenderweise: 'Diese elegische Art des Rhythmus wurde als eine leider wohlbekannte begreiflicherweise dann auch ausserhalb der Klagelieder nachgeahmt! Für die Strophik gilt als Hauptgesetz, dass gemäss der 'ideellen Freiheit des althebräischen Dichters' die Strophen eines Gedichtes an keine bestimmte, gleich wiederkehrende Länge gebunden seien.

Diesen Regeln gegenüber hat man den Eindruck, als ob es König darum zu tun wäre, seinen Vorgängern, die im grossen und ganzen feste metrische Begriffe schaffen wollten, möglichst dehnbare und unbestimmte entgegenzustellen. Immerhin bemüht er sich, wenigstens die Bestimmung der Einzelhebung an feste Regeln zu knüpfen, um 'jede Unsicherheit zu bannen', und zwar bezeichnet er als hebungsfähig '1. die betonten Silben von Bestandteilen der Hauptwortklassen, 2. die betonten Silben von Bestandteilen der Nebenwortklassen (der blossen Fürwörter und Partikeln)

---

[1] S. JQR. 1911, 106.

a) wenn sie mehrsilbig sind, b) wenn sie zwar nur einsilbig sind, aber: α) in Pausa stehen, β) wegen Zusammenstosses den Akzent bekommen haben, γ) mehrfach hintereinander auftreten, wobei dann mî 'wer' nach seinem Begriff den Hebungsakzent bekommt'. Hier steht König unter der irrtümlichen Annahme absoluter Wortschwere. Das Wort bekommt nach ihm seine Schwere und seine Hebungsfähigkeit von sich selbst; höchstens einsilbige Hilfswörter sollen sich gegenseitig beeinflussen können. Wenn er dann aber sagt: 'Beide Regeln gelten auch beim unmittelbaren Zusammentreffen zweier betonten Silben. Doch wird man dabei die gegebene Ueberlieferung beachten dürfen', so schreibt er damit dem Dichter die Macht zu, die Gesetze der Wort- oder Silbenschwere nach Bedürfnis umzuwerfen — oder aber er gesteht, dass es noch andere Gesetze für die Hebungen gebe, als die von ihm aufgestellten. Auf alle Fälle zerstört das seinen Anspruch, Regeln aufzustellen, die geeignet wären 'jede Unsicherheit zu bannen'.

Bei dieser primitiven Art metrischer Regelung ist es nicht zu verwundern, dass K. sich nicht im geringsten um die zeitlichen und dynamischen Werte der Schwa, Kurz- und Langvokale, einfachen und verdoppelten Konsonanten kümmert. Er vertritt eben mit manchem anderen unserer hebräischen Metriker die Ansicht, dass nur eine quantitierende Metrik auf solche Feinheiten der Sprache Rücksicht zu nehmen hätte. Als ob akzentuierende und quantitierende Metrik diametrale Gegensätze darstellten.

In Königs Erörterungen mischen sich öfters Hinweise auf angebliche Parallelerscheinungen aus dem Gebiete fremder Metriken, z. B. der neuarabischen und mittelhochdeutschen. Mit solchen gelegentlichen Hinweisen wird aber nichts bewiesen, vielmehr nur Verwirrung gestiftet, solange es noch keine vergleichende Metrik mit allgemein giltigen und als solche anerkannten Grundgesetzen gibt. Mischen sich aber in die Hinweise direkt fehlerhafte Angaben, wie z. B. diejenige (S. 20), dass die Nibelungenstrophe neben Vershälften von drei Hebungen auch solche von zwei Hebungen dulde, so erscheint ein solches Verfahren doppelt bedenklich.

In eigener Angelegenheit möchte ich K. fragen, warum er auf S. 24 meine Berechnungsweise der hebräischen Hebungen in der Form bekämpft, wie ich sie früher (in meinen 'Psalmenproblemen') vorgeschlagen hatte, obwohl er doch (vgl. S. 23) weiss, dass mein Standpunkt jetzt der ist, die Hebung nur noch nach dem Morenwerte eines Taktes unter Beachtung der Tonstärke des ihn schliessenden Wortgipfels zu bestimmen?

Die von mir hervorgehobenen Mängel von Königs metrischen Regeln würden noch mehr ins Auge fallen, wenn in ihrem Gefolge eine grössere Anzahl durchskandierter Gedichte aufträte. Der Metriker muss überzeugen, und zwar entweder durch schlagende Beweisführung oder durch in die Augen fallende Beispiele. Mir scheint nun Königs Beweisführung recht wenig schlagend und das Fehlen von Beispielen ein Eingeständnis eigener Unsicherheit. So sehe ich in Königs Büchlein zwar eine Aeusserung zur hebräischen Metrik, keineswegs aber etwas wie ein brauchbares metrisches Handbuch.

Louis Massignon: Quatre Texts inédits relatifs à la biographie d'Al-Ḥosayn ibn Manṣour Al-Ḥallāj. Paris, P. Geuthner, 1914. 8, 86* S. Fr. 20. Bespr. v. Friedrich Schwally, Königsberg i. P.

Unter den pantheistischen Mystikern des älteren Islam hat kaum einer grössere Berühmtheit erlangt als der unter dem Beinamen Ḥallāg (Baumwoll-Krempler) bekannte Hosein ibn Manṣūr. Das geschah, wie es scheint, weniger wegen der Originalität seiner Gedanken als wegen der praktischen Erfolge des Propheten und Lehrers, zu dem eine gläubige Gemeinde wie zu ihrem Herrn emporsah. Dazu kommt noch der tragische Ausgang seines Lebens, indem er im Jahre der Hedschra 309 (= 921/22 unserer Zeitrechnung) unter dem Chalifate des Abbasiden Moqtadir wegen Irrlehre verurteilt und zu Tode gemartert wurde. Den Hauptanstoss, den die damalige Orthodoxie an seiner Lehre nahm, war der Anspruch auf völliges Einssein mit der Gottheit — änä 'l-ḥaqq. Dieser mindestens sehr gewagten Selbstüberhebung gegenüber konnte die Beteuerung des Angeklagten, dass er nur ein eifriger Diener Allahs sei, der viel bete, faste und Almosen gebe, auf das Inquisitionstribunal keinen Eindruck machen. Aber der grösste Theologe des Islam, der als Philosoph, Dogmatiker und Ethiker unübertroffene Ghazālī, der sich zur Aufgabe gesetzt hatte, den verknöcherten Formalismus der damaligen Theologie durch Einführung mystischer Gedanken des Sufismus zu veredeln, hat diesem Märtyrer Gerechtigkeit widerfahren lassen.

Schon im Jahre 1897 hat der grosse Leidener Arabist M. J. de Goeje in der Ausgabe des 'Arib b. Sa'd aus Kordova zwei andere wichtige Quellen zur Geschichte des Ḥallāg bekannt gemacht. Der französische Orientalist L. Massignon fügt dem in dem vorliegenden Band vier weitere Quellen hinzu samt den nöti-

gen Erläuterungen und knappen Inhaltsübersichten.

Von den zahlreichen Werken des Ḥallāg, welche der Fihrist aufzählt, hat sich bis jetzt nur weniges wieder gefunden. Hiervon ist das wichtige und im Verzeichnis des Fihrist an erster Stelle stehende Kitāb al-Ṭawāsīn vor zwei Jahren herausgegeben worden. Die gleichfalls von Massignon in Aussicht gestellte Fragmentensammlung ist mir noch nicht zu Gesicht gekommen.

Clay, Albert T.: Personal Names from Cuneiform Inscriptions of the Cassite Period. (Yale Oriental Series 1). New Haven, Yale University Press, 1912. 208 S. Sh. 8 d. 6. Besprochen von F. Bork, Kowno.

Nach einigen einleitenden Kapiteln enthält das vorliegende Werk die hethitisch-mitannischen und die kassischen Namenelemente, ferner eine allgemeine Liste der Personennamen mit Stellenangabe und eine Liste der Elemente.

Es ist eine notwendige und brauchbare Arbeit, die durch die Verwertung unveröffentlichter Texte und der Anregungen der Kritiker wertvoller geworden ist.

Im einzelnen sei bemerkt:

Das Kassische ist eine Mundart des Elamischen, und viele der Namen sind überhaupt nicht kassisch, sondern elamisch. Es sind hierzu Hüsings Arbeiten, namentlich der Aufsatz über die elamische Sprachforschung in Memnon IV heranzuziehen. Ueber die Weltstellung des Mitanni brachte auch meine von Clay erwähnte „Mitannisprache" eine Reihe von Fingerzeigen. —

Unter die „hethitisch-mitannischen" Namen sind einige arische geraten, die nicht dahin gehören, so A-lak-šan-du (Alexandros?), Lu-a-am-ba-du-ra (vgl. den indischen Königsnamen Lambodāra), Nam-ja-wa-zi (za), Ar-ta-ta-a-ma, Ar-ta-aš-šu-ma-ra, Ar-ta-ma-an-ja, Ar-ta-ja, Du-uš-rat-ta. —

Ferner taucht als mögliche Lesung der von einem Dilettanten erfundene Bag-Te-šup wieder auf. Er lautet Hu-Te-šup und hat als Lesart neben sich Hu-ut-Te-šup, genau so wie neben A-gi-Te-šup ein A-git-Te-šup vorkommt.

Eduard Meyer: Reich und Kultur der Chetiter. VIII, 168 S. mit 122 Abbildgn. 16 Lichtdrucktafeln u. 1 Uebersichtskarte. Berlin, K. Curtius 1914 M. 8—; geb. M. 9.50. Besprochen von Walter Wreszinski, Königsberg i. Pr.

Die trotz ihrer Jugend schon so ausgebreitete und nicht mehr ganz leicht übersehbare Chetiterforschung hat uns innerhalb weniger Jahre zwei zusammenfassende Darstellungen beschert, nach Garstangs 1910 erschienenem Buche „The Land of the Hittites" hat kurz vor dem Ausbruch des Krieges Eduard Meyer einen Vortrag in der Deutschen Orient-Gesellschaft, erweitert und mit einem umfangreichen wissenschaftlichen Apparat versehen, erscheinen lassen. Er hat damit allen, die aus Beruf und Neigung sich den Forschungen auf diesem Gebiete hingeben oder wenigstens sich mühen, sie zu verfolgen, ein kostbares Geschenk gemacht, denn mit der ihm eigenen Umfassung des gesamten Stoffes hat er eine Darstellung der Chetiterkultur, ihrer Ausstrahlung und Nachwirkung gegeben, die ihm keiner nachmachen könnte, ebensowenig wie Garstang ihm darin ein Vorgänger gewesen ist, da er sich in der Hauptsache auf die Beschreibung der Funde einlässt, dabei aber namentlich in bezug auf Stadtanlagen und Architektur Meyer sehr gut ergänzt. Diesem ist und bleibt das einzelne Stück Altertum in erster Linie als Glied des Ganzen wichtig, und deshalb treten als die bedeutendsten Seiten des Buches die Ausdeutung der religiösen Scenen und die scharfe Herausarbeitung der formalen Beziehungen zu Mesopotamien und Aegypten heraus.

In den Anmerkungen sei besonders auf die Darstellung der Geschichte der Chetiterforschung (S. 127) und die Zusammenstellung der Stellen, an denen der Chetiter von anderen Völkern Erwähnung getan wird (S. 136), ferner auf zwei Beiträge von Hugo Prinz über die chetitischen Königsnamen (S. 139) und zwei Petschafte (S. 144) hingewiesen.

Oskar von Lemm: Koptische Miscellen I (Anastatischer Neudr. der Ausg. v. 1911.) X, 320 S. Lev. 8°. Leipzig, H. Haessel, 1914. M. 20—. Besprochen von Walter Wreszinski, Königsberg i. Pr.

Der verehrte Petersburger Gelehrte hat in diesem Bande die ersten 100 Miscellen vereinigt, die in den Bulletins de l'Academie Impériale des Sciences de St. Petersbourg in den Jahren 1907—1911 erschienen sind. Insofern bietet die Publikation keinen Anlass zu eingehender Besprechung, da der Inhalt ja schon allgemein bekannt ist, aber die Vereinigung der vielen kleinen Aufsätzchen gibt doch erst eine Vorstellung von der Fülle guter Gedanken, die Lemm in anspruchlosester Form gegeben hat, und ihre Auswertung wird durch die Zusammenfassung wesentlich erleichtert.

Konow, Sten: Indien unter der englischen Herrschaft. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1915. VII, 142 S. M. 2, 70. Besprochen von F. Bork, Kowno.

Nach einer knappen Einleitung über das indische Altertum und nach einigen Bemerkungen über die Rassenzusammensetzung, die Kasten u. dergl., die wir gerne etwas ausführlicher gesehen hätten, folgen ausführliche und gehaltvolle Abschnitte über die Begründung und Ausbreitung der englischen Herrschaft in Indien. Im weiteren wird in anregender Weise die Verwaltung, das Finanz- und Verkehrswesen, die Landwirtschaft, das Forstwesen, die Industrie und der Handel Indiens dargestellt. Der Verfasser will dem Glauben entgegentreten,

die englische Herrschaft in Indien ruhe auf schwachen Füssen. Er zollt vielmehr der planmässigen Arbeit und der verständigen Politik der Engländer, die keine Misswirtschaft aufkommen liess, alles Lob, ohne freilich zu verkennen, dass die indischen Interessen stets den englischen nachstehen müssen. Industrien, die die englische Konkurrenz benachteiligt hätten, wurden nicht gefördert. Die Engländer haben viel für die Steigerung der Verkehrsmittel und für die in ihrem besonderen Interesse liegende Verteidigung des Landes getan, aber nichts für die kulturelle Hebung des Volkes. „Deshalb kann man auch sagen, dass England die in Indien übernommene Kulturaufgabe nicht befriedigend gelöst hat, denn Kultur ist nicht bloss materielle Kultur".

Es ist unmöglich, all die Fragen, die der Verfasser behandelt hat, auch nur andeutungsweise dem Leser vorzuführen, wir müssen ihn auf das gediegene Büchlein selber verweisen, das ihm sicher Freude machen wird.

Berichtigung.

In meinem Aufsatz OLZ 19, 1 sind einige Druckfehler stehen geblieben, die ich, wie folgt, zu verbessern bitte:

Spalte 11 Z. 22 lies (Abb. 2.).

Spalte 11 Z. 9 von unten lies „idealisierenden Werke des MR. ausmacht."

Spalte 14, erste Inschr. Z. 3, das zweite Zeichen statt [Hieroglyphe]: [Hieroglyphe].

Spalte 16, vorletzte Zeile der hierogl. Inschr.: Statt [Hieroglyphe] lies [Hieroglyphe].

Spalte 18: lies statt [Hieroglyphe] wie vorher [Hieroglyphe].

Wie Herr Dr. Grapow mir aus den Beständen des Berliner WB. mitzuteilen die Freundlichkeit hatte, ist wn hr mehrfach vom Enthüllen des Götterbildes belegt, Amon ist als „der grosse Amon" nicht belegt, öfters allerdings, indem „gross" zu einem seiner Epitheta gefügt ist („grosser Gott", „Grösster der Grossen" u. dergl.) —

[Hieroglyphen], [Hieroglyphen], [Hieroglyphen] kommt in Dendera und Edfu häufig für Osiris vor, dafür einmal [Hieroglyphen] (Düm. Geogr. Inschr. III 45); ob hiernach beides miteinander gleich gesetzt werden darf, bleibt zwar noch immerzweifelhaft, dochgewinnt meine Vermutung eine gewisse Stütze.

Borchardt macht mich freundlichst darauf aufmerksam, dass die Schnur um den Hals der Berliner Monthemhetstatue vielleicht das Hathoramulett gehalten hat, das M. auf den anderen Statuen ausser der auf Abb. 3, die ihn in archaischer Tracht zeigt, trägt. Seine Annahme scheint zweifellos richtig zu sein, besonders im Hinblick auf die drei Kairener Statuen 42206, 42207, 42034 aus dem M. R., wo ganz die gleichen Schnüre sicher nichts mit dem Kleid zu schaffen haben. Sonderbar ist es immerhin, daß das Schmuckstück, das nach Borchardts Vermutung mit irgend einem Amt zusammenhängt, nicht gezeigt wird, solche Zurückhaltung ist eigentlich nicht die Art des Aegypters.

Wreszinski.

Altertumsberichte.

Griechenland.

Ein wertvoller Depotfund, Kupfergeräte, 2 Schwerter, Goldschmuck wurde bei Tyrins unterhalb der kyklopischen Mauern der alten Stadt gemacht und nach Athen gebracht. (Berl. Philol. Wochenschrift N. 7)

Personalien.

Johannes Leipoldt ist nach Leipzig als ord. Prof. der Neutest. Exegese und Theologie berufen worden.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

American Journal of Archaeology. 1915:
XIX 3. L. D. Caskey, A chryselephantine statuette of the Cretan Snake Goddess (Plates X-XVI). — S. B. Murray, The dating of the great temple of Ba'al at Palmyra.

Archiv für Anthropologie. 1915:
N. F. B. XIV Heft 4. Paul Krusius, Die Maguzawa (=den einzigen Heiden unter den sonst islamischen Hausa). — *Edmund Bulanda, Bogen und Pfeil bei den Völkern des Altertums (F. Birkner). — *Albert Mayr, Ueber die vorrömischen Denkmäler der Balearen (F. Birkner).

Beiträge zur Kenntnis des Orients. 1915:
XII. Cajetan Zimmermann. El-Bekaa, Die Hochtalebene zwischen Libanon und Antilibanon. — Cornelius Gurlitt, Der Serai in Konstantinopel. — M. Horten, Mönchtum und Mönchsleben im Islam nach Scharani. — Martin Hartmann, Lord Cromer und Abbas Hilmi. — H. Gipperich, Durch die Wüste Gobi (Schluss aus Band XI). — K. B. E. und Hugo Grothe, Deutsche Hochschullehrer in Konstantinopel.

Berl. Philol. Wochenschrift. 1915:
50. *Aldo Ferrabino, Kalypso. Saggio d'una storia del mito. (O. Gruppe). — *E. Breccia, Alexandrea ad Aegyptum (Rudolf Pagenstecher).
51. *Essays and studies presented to William Ridgeway on his sixtieth birthday 6. Aug. 1913 (Fr. Pfister). — *F. K. Ginzel, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie III. Bd. (W. Soltau). — *Stephan Gsell, histoire ancienne de l'Afrique du Nord. Tome I. (Kurt Regling).

Deutsche Lit.-Ztg. 1915:
49. Eduard Hahns Vortrag in der religionswissenschaftlichen Vereinigung vom 26. Oktober über die Stellung des Rindes in Mythos und Religion (ausführlicher Bericht, bei dem ich nur vermisse, ob der Vortragende bei seinem Hinweis auf das älteste Babylonien als Entstehungsgebiet des von ihm zuerst richtig erklärten Komplexes von Ideen die für seine Auffassung sehr wichtigen Inschriften Gudeas benutzt hat, welche ja urgeschichtlich gesprochen jung sind (ältere Bronzezeit), aber augenscheinlich Gebräuche schildern, die in viel ältere Zeiten zurückgehen. F. E. P.). — *L. A. Rosenthal, Der Rahmen der Mischna (Ludwig Blau).
50. *Carl Meinhof, Religionen der schriftlosen Völker Afrikas (K. Beth). — *Hermann Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus (M. Walleser). — *P. Carolidis, Bemerkungen zu den alten kleinasiatischen Sprachen und Mythen (Hans Meltzer). — *Ahmed Midhat, O Weh! Uebertragen von Doris Reeck.
51/52. *David Künstlinger, Die Petichot des Midrasch rabba zu Genisis (Ludwig Blau). — *J. Drobinsky, Homer und die Bibel (19. Jahresbericht des Kronprinz-Rudolf



Gymnasiums in Friedek). — *H. Kottek, Geschichte der Juden (J. Elbogen, der diesen Versuch, die Ergebnisse des unwissenschaftlichen Buches Dorot ha Rišonim von Jac Halevy in deutscher Sprache zu bearbeiten, scharf abweist.)

Geographische Zeitschrift 1915:
11. *R. Leonhard, Paphlagonia, Reisen und Forschungen im nördlichen Kleinasien (H. Zimmerer). — *A. Tafel, Meine Tibetreise 1905-08 (Machatschek). — *F. Thorbecke, Im Hochland von Kamerun (L. Schultze).

Historische Zeitschrift 1915:
115. B. 2. H. Francis Smith, Die Schlacht bei Carrhä.

Jahrbuch d. K. D. Archäol. Instituts. 1915.
XXX 2. G. van Hoorn, Eine minoische Bronze in Leiden.

Jahrb. der Kgl. Preuss. Kunstsammlungen 1916:
37. Bd. I. u. II. H. Heinrich Schäfer, Aegyptische Zeichnungen auf Scherben. — Otto Weber, Ein silberner Zeptergriff aus Syrien[1].

Indogermanische Forschungen. 1915:
XXXV B. 5. H. Georg Sigwart, Darius oder Dareus?

Internationale Monatsschrift 1915:
X 2. K. Dieterich, Die mittelalterlichen und die modernen Balkanstaaten in ihrem historischen Zusammenhang.

Literarisches Zentralblatt 1915:
45. *B. Duhm, Das Buch Jesaja, 3. Aufl. (J. H.). — *F. Stuhlmann, Die Mazigh-Völker, Ethnographische Notizen aus Südtunesien (H. Stumme).
49. *Nivard Johann Schlögl, Die heiligen Schriften des alten Buches IV 1. Ješa'ja. (Ed. König).
50. *Georg Graf, Des Theodor abû ḳurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion (Brockelmann). — *Paul Volz, Die biblischen Altertümer (J. Herrmann).
1916. 1. *J. Horovitz, Untersuchungen zur rabbinischen Lehre von den falschen Zeugen (A. Hellwig).

Magyar-Zsidó Szemle (Ungar.-jüd. Revue) 1915:
Heft 4. J. Schwarz, Bibelkritik in der muhammedanisch-arabischen Literatur. — M Klein und E. Morgenstern, Abraham ben David als Geschichtsschreiber (Forts.).

Mitt. d. Anthropol. Gesellsch. in Wien. 1915:
XXXXV B. VI. H. *Karl Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern (Dr. Lasch). — *Oskar v. Hovorka Geist der Medizin. Analytische Studien über die Grundideen der Vormedizin, Urmedizin, Volksmedizin, Zaubermedizin, Berufsmedizin (Rudolf Trebitsch).

Nachr. d. K. Ges. d. Wiss. Göttingen. 1915:
2. P. Kahle, Das Krokodilspiel (li'b et-Timsah), Ein ägyptisches Schattenspiel nach alten Handschriften und modernen Aufzeichnungen hrsg. und erklärt).

Petermanns Mitteilungen 1915:
61. J. November. *M. Rikli, Natur- und Lebensbilder aus den Kaukasusländern und Hocharmenien (G. Merzbacher). — *N. u. H. Buxton, Travels and Politics in Armenia (A. Philippson). — *M. Ohnefalsch-Richter, Griechische Sitten und Gebräuche auf Cypern (R. Frhr. v. Lichtenberg). — *A. N. Dschawachow, Kantropologi) Gruzii: grusiny Mingrelii (Russ. Anthr. J. 1913 No. 1 u. 2) (A. Dirr). — *Walther Schmidt, Das südwestliche Arabien (M. Blankenhorn). — *G. P. Tate, Seistan (A. Herrmann). Dezember. M. Friederichsen, Russisch Zentralasien (Schluss). — Dr. Sir A. Steins archäologische Reise nach Hochasien. — *F. G. Djuvara, Cent projets de partage de la Turquie (N. Jorga). — K. Drontschilow, Beiträge zur Anthropologie der Bulgaren (L. Stieda).

Preussische Jahrbücher 1916:
I. *Friedrich Delitzsch, Die Welt des Islam (Margarete Plath).

[1] Von Weber als Erzeugnis der syrisch-hettitischen Kultur um 2000 v. Chr. angesprochen; einige Eigentümlichkeiten lassen mich an eine Fälschung denken. F. E. Peiser.

Sitzungsber. d. K. Pr. Akad. d. W. Berlin. 1915:
11. Nov. Ignaz Goldziher, Stellung der islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften. — Wilhelm Spiegelberg, Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge in einem demotischen Papyrus der röm. Kaiserzeit.
L. LI. LII. Adolf von Harnack, Ueber den Spruch „Ehre sei Gott in der Höhe“ und das Wort „Eudokia.“ — Wilhelm Spiegelberg, Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge in einem demotischen Papyrus der römischen Kaiserzeit.
LIII. E. Meyer, Weitere Untersuchungen zur Geschichte des zweiten Punischen Krieges.

Sitzungsb. d. Heidelb. Ak. d. W. 1915:
6. Nov. Carl Bezold: Historische Keilschrifttexte aus Assur. Zettelproben des babylonisch-assyrischen Wörterbuchs der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

Sphinx. 19. 3.
S. 65. Akmar, Étude sur le rituel du culte divin (Bemerkungen zu Kapitel 15). — 81. Arenander, Observations sur l'ouvrage de MM. Lortet et Gaillard: „La fune momifiée de l'ancienne Égypte.“ — 90. *Hall, Lettres of Champollion (Akmar). — 96. Notice (Der Herausgeber hat seinen Namen in Akmar geändert).

Stimmen der Zeit. 1915:
August. *Meyers Reisebücher. Palästina und Syrien. 5. Aufl.; *G. Klameth, Die neutestamentlichen Lokaltraditionen Palästinas in der Zeit vor den Kreuzzügen (A. Merk).

Theologisches Literaturblatt. 1915:
16. *A Ungnad, Babylonische Briefe aus der Zeit der Hammurapi-Dynastie (A. Jeremias).
17. *H. Zimmern, Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss (E. König). — *H. L. Strack, Der Mischnatraktat „Lobsagungen“ H. Laible).
18. *J. A. Montgomery, Aramaic Incantation Texts from Nippur (Zehnpfund). — *W. Bacher, Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babylons (H. Laible). — *Johann Georg, Herzog zu Sachsen, Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Aegyptens (V. Schultze).

Theologische Literaturzeitung. 1915:
15. *S. Langdon, Tammuz und Ishtar (B. Meissner). — *W. W. Graf Baudissin, Zur Geschichte der alttestamentl. Religion in ihrer universalen Bedeutung (A. Bertholet).
16/17. *Ernst Siecke, Pûshan (H. Oldenberg). — *Traug. Mann, Der Islam einst und jetzt (Horten). — *T. Canaan, Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel (I. Goldziher). — *Heinr. Jos. Vogels, Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron (Bibl. Studien XVI 5); *Agnes Smith Lewis, Zu H. I. Vogels Schrift, Die Altsyrischen Evangelien usw. (Erwin Preuschen). — *Hugo Gressmann, Das Weihnachtsevangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht (Arnold Mayer).
18/19. *Schaich Salih Aschscharif attunisi, Ḥaqîqat aldschihad (Horten). — *Alfr. Bertholet, Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode. 2. Aufl. (W. Nowack). — *Johs. Dahse, Die gegenwärtige Krisis in der alttestamentlichen Kritik (W. Nowack).

Wochenschrift f. klass. Philologie 1915:
46. *Κ. Σπυρίδων Παπαγεώργιος, εἰσαγωγὴ εἰς τὴν παλαιὰν διαθήκην (C. Fries).
47. *H. Zimmern, Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss (C. Fries). — *F. Preisigke und W. Spiegelberg, Aegyptische und griechische Inschriften und Graffiti aus den Steinbrüchen des Gebel Silsile, nach den Zeichnungen von G. Legrain (A. Wiedemann).
48. *E. Drerup, Homer. Die Anfänge des hellenischen Kultus (F. Stürmer).
50. *Willy Strehl, Römische Geschichte (M. Gelzer). — *Sikorski, Zacharias Scholastikos (S. A. aus dem 92. Jahresbericht der Schles. Ges. f. vaterl. Kultur) (Johannes Dräseke). — Corssen, Herr und Menschensohn.
51. *W. H. Roscher, Neue Omphalosstudien (H. Steuding).

52. *David Neumark, Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters, nach Problemen dargestellt (C. Fries). — Gustave Adolphus Harrer, Studies in the history of the Roman province of Syria (M. Gelzer).

Ztschr. f. äg. Sprache u. Altertumsk. Bd. 25:

Calice, Das Wort — Erman, Die Bedeutung der Adjektiva auf -j; Saitische Kopien aus Der el bahri — Grapow, Zwei Fragmente einer Handschrift des Nilhymnus in Turin. — Hoehne, Drei Koptisch-saidische Texte aus der Kgl. Bibl. zu Berlin. — Kees, Nachlese zum Opfertanz des äg. Königs. — Klebs, Die Tiefendimension in der Zeichnung des alten Reiches. — Monet, Serdab et maison du Ka. — Naville, Le grand réservoir et la tombe d'Osiris. — Peet, Can be used to negative ṡdmtf? — Reisner, Excavations at Kerma I u. II. — Schäfer, Die Vokallosigkeit des phönizischen Alphabets; Einiges über Entstehung u. Art der äg. Kunst; König Huni; Kunstwerke aus der Zeit Amenophis' IV.; Zwei Heldentaten des Ahmase, des Sohnes des Ebene aus Elkab. — Sethe, Das perfektische Hilfsverbum wꜢḥ im Demotischen und Koptischen; Zur Erklärung einiger Denkmäler aus der Frühzeit der äg. Kultur. — Smith, Note on the Skull of Kerma 1065 A. — Miszellen von Calice, Sethe, Wiesmann, — Nachruf auf Friedrich Rösch. — Erschienene Schriften.

Zeitschrift für Assyriologie 1915:

XXX. 1.—2. H. Jos. Varenbergh, Studien zur abessinischen Reichsordnung (Šer'ata Mangest). — P. Schwarz, Der sprachgeschichtliche Wert einiger älterer Wortschreibungen im Ḳorān. — P. Haupt, Assyrisch *irrû*, Mohn. — B. Landsberger, Zu den Frauenklassen des Kodex Hammurabi. — Eberhard Unger, Zu den Beamtenstelen von Aššur. — †W. Reimpell, „Sumerische" Altäre. — A. Schollmeyer, Bemerkungen zu K. 8447 (Meek, BA X, I, Nr. 7). — Derselbe, Weitere Verbesserungsvorschläge zu Langdon's Babylonian liturgies. — Otto Schroeder, Zwei Kaufkontrakte aus der Zeit Ammî-ditanas. — Derselbe, Eine Wasserbeschwörung aus Assur. — Derselbe, *lù kuš-sar* = *amêlu-kuššarru* „Pergamentschreiber". — Paul Haupt, Das fünfte sumerische Familiengesetz. — Derselbe, Assyr. *ṭuppû*, warten, aufziehen = hebr. tippâh. — Derselbe, Assyr. *ṣutammu*, Siegelstecher. — M. Witzel, Zur Inkubation bei Gudea. — J. Goldziher, Abū ǧād (zu ZA XXIX, S. 202, Anm. 4.) — H. Bauer, Babylonische Etymologien. — Derselbe, Das semitische Wort für „Kleid". — E. Unger, Sanherib-Konstantinopel. — *A. Mingan, Sources syriaques Vol. I, und *Eduard Sachau,

Zeitschrift für Politik. 1915:

VIII B. H. 3/4. Georg Kampffmeyer, Die Grundlage der Marokkofrage.

Zeitschrift für Theologie u. Kirche. 1915:

1/2. P. Wernle, Jesus und Paulus. Antithesen zu Boussets Kyrios Christos.

3/4. W. Heitmüller, Jesus und Paulus. Zu P. Wernles Artikel „Jesus und Paulus".

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

Ludwig Venetianer, Asaf Judaeus, der älteste medizinische Schriftsteller in hebräischer Sprache I. Teil (38. Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1914-15). Budapest 1915.

*Carl Bezold, Historische Keilschrifttexte aus Assur (Sitz.-Ber. d. Heidelberger Akademie der Wissenschaften Phil.-Hist. Kl. 1915 8. Abh.) Heidelberg, 1915, Carl Winters Univ.-B. M. 2.25.

Persien und der europäische Krieg. Von einem persischen Patrioten (Uebersetzer nicht angegeben.) Carl Curtius, Berlin, 1915 M. —.50.

Joseph Hell, Der Islam und die abendländische Kultur. (Deutsche Orientbücherei 11). 1915, Gustav Kiepenheuer, Weimar. M. —.75.

*Eduard Seler, Beobachtungen und Studien in den Ruinen von Palenque (Abhdlgn. d. Kgl. A. d. W. Berlin. Phil.-Hist. Kl. 1915 Nr. 5). Berlin, 1915, G. Reimer. M. 11 —

M. Hoernes, Urgeschichte der bildenden Kunst. 2. Aufl. Wien 1915, Schroll & Co. M. 20 —; geb. M. 24 —

*Gustaf Dalman, Palästinajahrbuch. 11. Jahrgang. Berlin, 1915, E. S. Mittler & Sohn. M. 3 —; geb. M. 4—

Franz Taeschner, Glossar zu den transskribierten Texten in Georg Jacobs Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische. Berlin, Mayer & Müller, 1915. M. 1.—

M. Horten, Kleine türkische Sprachlehre (Methode Gaspey-Otto-Sauer). Heidelberg, Julius Groos, 1916. M. 3.—

*Karl Woermann, Geschichte der Kunst aller Zeiten und Länder 1. Bd. (Urzeit und Altertum). 2. Auflage Leipzig, Bibliographisches Institut, 1915. M. 14.—. 2. Bd. (Farbige Völker und Islam) M. 13.—

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

19. Jahrgang Nr. 4 — Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. — **April 1916**

Inhalt.

Ein verkannter sumerischer „Brief" auf der Gudea-Statue B.

Von P. Maurus Witzel.

Die Einleitungsformel in den sumerischen Briefen lautet in der Regel: *NN. ù-na-dú(g)* (entsprechend dem assyrisch-babylonischen *ana NN. qibima umma*): „Dem NN. sage, (also):" Es ist u. W. noch nicht darauf hingewiesen worden, dass diese Formel *ù-na-dú(g)*, welche sich auch in Gudea St. B 7, 25 findet, den Gedanken nahelegt, dass wir es auch hiermit einem Briefe, resp. mit einem in Briefform gehaltenen Auftrage an die Statue zu tun haben (7, 24—46). In der Tat wird, wie mir scheint, erst bei dieser Annahme der Text der Statue glatt und verständlich; namentlich wird es dann auch erklärlich, warum mitten in dem Berichte über die Aufstellung der Statue selbst auf einmal wieder die Rede ist von anderen Taten Gudeas.

Der Bericht über die Statue selbst beginnt schon 6, 70. War im Vorausgehenden die Rede von dem Bau und der Ausrüstung des e-ninnu, so folgt nun der Bericht von der Herstellung der Statue und ihrer Aufrichtung in dem Tempel. Die Wichtigkeit dieses Abschnittes der Statuen-Inschrift ist schon markiert durch das an die Spitze tretende *gù-de-a pa-te-si ŠIR-BUR-LA^ki-ge*. Geben wir zunächst die Uebersetzung des Textes nach unserer Auffassung[1].

6 [70] Gudea, [71] Patesi [72] von Lagaš, [73] als er das e-ninnu [74] für Ningirsu [75] erbaut hatte, [76] errichtete er darin ein »Denkmal«. [77] Eine riesige Tempelstatue 7 [1] hatte irgend ein Patesi [2] für Ningirsu [3] (noch) nicht gemacht: [4] er machte (eine solche), [5] schrieb (ihren) Namen, [6] führte sie grossartig aus. [7] Die Weisungen [8] Ningirsus [9] führte er (an ihr) getreulich aus: [10] aus dem Gebirge Magan [11] holte er einen Dioritstein, [12] zu (s)einer Statue [13] gestaltete er ihn. [14] »Mein König — [15] seinen Tempel [16] habe ich ihm erbaut; [17] Leben (ist, sei) mein Lohn« [18] als Name legte er ihr bei. [19] In das e-ninnu [20] brachte er sie (ihm) hinein. [21] Eine Weisung (?) [22] an die Statue [23] sprach er aus: [24] „Der Statue meines Königs [25] sage: [26] »Als das e-ninnu, [27] seinen geliebten Tempel, [28] ich ihm gebaut, [29] habe ich die Fesseln gelöst, die Hände befreit: [30] 7 Tage lang wurde Getreide nicht gemahlen, [31] die Magd ging mit ihrer Herrin, [32] der Knecht [33] schritt an der Seite seines Herrn; [34] in meiner Stadt hoch und niedrig [35] ruhen Seite an Seite. [36] Die

[1] Den sumerischen Text siehe SAKI S. 70 f.

Feindschaften in diesem Tempel [37] schlichte ich: [38] nach dem Rechte [39] Ninas (und) [40] Ningirsus [41] spreche ich Recht. [42] Die Waise liefere ich nicht dem Reichen aus, [43] die Witwe liefere ich nicht dem Mächtigen aus: [44] das Haus, das einen Sohn nicht hat, [45.46] dessen Tochter tritt ein in das Erbe." [47.48] (so) legte er der Statue in den Mund. — Es folgt die Angabe, warum die Statue nicht aus Metall, sondern aus Diorit gefertigt ist: „[49] Die Statue [50] ist weder von glänzendem Silber: [51] weder aus Kupfer noch aus Blei, [52] nicht aus Bronze [53] hat man sie gefertigt(?)[1]: [54] sie ist Diorit. [55] Am „Wasserort" soll sie stehen (und) [56] mit Gewalt [57] soll niemand sie zerstören".

Zur Rechtfertigung der hauptsächlichsten Abweichungen der gegebenen Uebersetzung von der Th.-D'.s mögen folgende Bemerkungen Platz finden.

(6, 76) Die Bedeutung „Denkmal" für *gil-sa* scheint am besten die beiden Begriffe *dárâtu* und *šukuttu* des Ideogrammes zu vereinigen; auch scheint es die eigentliche Aufgabe der Statue gewesen zu sein, ein Denkmal der Tätigkeit Gudeas, namentlich seiner Reformen zu bilden.

(77) In *é-ḫar-dím-dím-ma* hat *ḫar* jedenfalls die gleiche Bedeutung wie *giš ḫar: uṣurtu*; *dim* = *maṣû* Br. 9123. Möglich ist es auch, dass *é* lokativisch aufgefasst wird: „im Tempel".

(7, 4) Da *na* nach M 10160 = *šû* ist, wird man *na mu-dū* übersetzen müssen mit: „er machte (sie)". Möglich wäre auch, dass *na-DU* einen Ausdruck bildet (= „errichten").

(5) Der „Name", den Gudea daraufschrieb, ist der Name der Statue. Dabei hat man nicht bloss an den eigentlichen Namen, sondern an die ganze Inschrift der Statue zu denken, welche besonders auch den Zweck der Statue angibt.

(21) *gù-de-a* braucht natürlich nicht notwendig der Name des Patesi zu sein. Der in den beiden grossen Gudea-Zylindern öfters vorkommende Ausdruck *gù-de-a-ni giš-ba-tug-ám* ist zu übersetzen: „Sein Rufen fand Gehör"[2]. Da *gù-de-a* wörtlich heisst: vox emissa, kann es auch mit „Weisung" übersetzt werden. Diese Bedeutung scheint es an unserer Stelle zu haben. Vgl. auch *Inventaire* II Pl. 6, 760 Rev, wo die Bedeutung „Begehr, Forderung" vorzuliegen scheint: *gù-d-a-ni-ḫe-na-ab-sum-mu*: „Seine Forderung (d. i. was er zu fordern hat) werde ihm gegeben."

(23) *KA-sum* nach M 436 = *šitassû* (?), wörtlich wohl: „Stimme (Wort) geben." *Gù-de-a* („Weisung") wird wohl Objekt zu *KA-im-ma-sum-mu* sein. Ausgeschlossen ist es freilich nicht, dass *Gù-de-a* auch hier Eigenname ist. Dann wäre in *KA-im-ma-sum-mu* das *KA* Objekt und wohl dú(g) zu lesen. Zu übersetzen wäre dann: „Gudea gab der Statue Weisung".

Mit Zeile 24 beginnt der Auftrag an die Statue Ningirsus, zunächt die Adresse in 24 und 25. Die Mitteilung geschieht durch die Statue Gudeas an „die Statue seines Königs" d. i. Ningirsus. Da 7, 58 f. von einer Statue Ningirsus die Rede ist, könnte man versucht sein, die dortige Stelle *alan igi-zu* ᵈ*nin-gir-su-ka-kam* „die Statue vor dir ist die Statue Ningirsus"[1] so auffassen, dass damit eine von der Statue Gudeas verschiedene gemeint sei, jene nämlich, an die die Botschaft auszurichten ist, und welche etwa der Statue Gudeas gegenüber stand[2]. Jedenfalls war es bei den Sumerern Brauch, Votivstatuen „neben dem Ohre" einer Gottheit aufzustellen (vgl. Weibl. Statue SAKI S. 64 f.).

Für die Uebersetzung von Zeile 29, die ich freilich nicht für gesichert halte, war der Zusammenhang ausschlaggebend. „Fesseln" verstehe ich übrigens im weitesten Sinne, als Abhängigkeitsverhältnis. Vielleicht ist dabei auch an die Fronarbeiten gedacht, die jedenfalls beim Tempelbau geleistet werden mussten[3]. *Šu-šu mu-laḫ* kann freilich heissen: „er wusch (seine) Hände (so Th.-D.); aber *laḫ* braucht nicht so enge aufgefasst zu werden. Die Parallelstelle Zyl B 17, 17 hat *šu-šu-mu-gar*. *Laḫ* und *gar* kommen, wie es scheint, am besten in der Idee „befreien" überein. Auch SAKI S. 53, 12. 20 übersetzt Th.-D. *laḫ* mit „befreien".

(30) *ḪAR* mit der Lesung *ara* (cfr. Br. 8587) = *ṭêmu* „mahlen". Die gegebene Uebersetzung scheint natürlicher zu sein, als die TH.-D's: „der Gehorsam wurde nicht beobachtet". Auch die Voranstellung der „Dienerin" (Zeile 31) vor den „Diener" scheint für unsere Uebersetzung zu sprechen. Denn es war die Aufgabe der Dienerinnen, das Getreide zu mahlen, von dem gerade die Rede gewesen.

(34) Die Vergleichung dieser Zeile mit der entsprechenden in dem Paralleltexte Zyl. B (18, 1) zeigt am besten die Richtigkeit der gegebenen Auffassung unseres Abschnittes. In

[1] Oder besser: „aufgestellt"? Vgl. Br. 10772.

[2] Vgl. meine Uebersetzung in Literarische Beilage der Kölnischen Volksztg. 1913 No. 30 (Ein Traumgesicht und seine Deutung aus der grauesten Vorzeit) und schon vorher in OLZ 1912 Sp. 98 Anm. 2. Siehe übrigens CT XVI, 23. 338/340: *gù-de-a-ni* = *rigimšu*

[1] Anders lässt sich die Stelle doch wohl nicht übersetzen.

[2] Doch hat diese Annahme ihre Bedenken; vielleicht ist doch die Statue Gudeas gemeint. Dann hat der Satz den Sinn: Die Statue ist Ningirsu geweiht.

[3] Auch die Bedeutung *ḫubûlu* „Zins(pflicht)" scheint damit zusammenzuhängen.



Zyl. B wird das, was hier Gudea in seinem „Briefe“ berichtet, von dem Geschichtsschreiber berichtet. Deshalb heisst es dort nicht: „In meiner“, sondern: „In seiner Stadt“. Bei anderer Auffassung muss es ein Rätsel bleiben, wie auf einmal die Statue in der ersten Person berichtet.

(36 f.) Die Uebersetzung Th.-D.'s: „Alles Uebel vom Tempel wendete er ab“ scheint mir nicht das Richtige zu treffen. Nach dem folgenden zu urteilen, und nach dem, was an der parallelen Stelle in Zyl. B unmittelbar vorausgeht[1], scheint *nig-erím* hier nicht „alles Uebel“, auch nicht „Uebel“ schlechthin zu bedeuten, sondern „Feindschaft (Streitigkeiten)“. Auch der ganze Zusammenhang (einträchtiges Zusammenleben) spricht dafür.

(38) *Nig-gi(n)-gi(n)-na* ist hier gewiss die „Norm“, nach der das *nig-erím* beseitigt wird (36).

(41) *LI-tar* „Recht sprechen“, cfr. M 638 = šit'alu „entscheiden (nach Ausfragen)“

(42) *Nu-mu-na-gar* = „tat (ihr) kein (Unrecht)“ (Th--D.) befriedigt nicht recht[2]. Subjekt scheint vielmehr Gudea (erste Person) zu sein: „Ich liefere sie ihm nicht aus, unterwerfe sie ihm nicht“.

Zu 44 ff. siehe die Ausführungen Th.-D'.s in RA X S. 90. — Die Ergänzungen in Zyl. B 18, 8 f. treffen, wenigstens was 9 angeht, sicherlich nicht das Richtige[3].

(48) Es ist möglich, dass *ka-šú im-ma-KU* etwas anders zu übersetzen ist, aber der Sinn dürfte richtig getroffen sein. Vgl. auch Urukagina Kegel BC 12, 12, wo nach den Verordnungen, die im Vorausgehenden aufgezählt werden, die Formel steht: „*ni-dú(g)*“: „(so) hat er verordnet“[4].

(50) *ku(g) nu za-gín-nu-ga-ám* ist jedenfalls zu übersetzen: „weder von glänzendem Silber“; *za-gin* = glänzend cfr. M 9047. Nur so (als Genitiv) kann, wie mir scheint, das *ga* erklärt werden.

Drei babylonische Bierrezepte.

Von Wilh. Förtsch.

Ein bis jetzt unbekanntes babylonisches Bierrezept liefert VAS XIV 48 (VAT 4874)[5] Vs. 2, 7—3, 1:

10 nigi(n) kas sur-ra
imgagá-bi 72 sila
bappír-bi 72 sila
bulug-bi 96 sila

d. h. „*10 nigi(n) sur-ra*-Bier
der hierzu nötige enthülste Emmer: 72 *sila*
das hierzu nötige Bierbrot: 72 *sila*
das hierzu nötige Malz: 96 *sila*.“

ZIZ.AN ist mit *imgagá* (vgl. Hrozný, OLZ 1914 Sp. 201) wegen ZIZ.A.AN = *imgaga* (siehe Hrozný, Getreide, S. 55) und *KAŠ+NINDÀ* mit *bappír* wiedergegeben. Da nach Delitzsch, Sumerisches Glossar, S. 61 *ŠIM+NINDÀ* die Lesung *bappír* hat, so glaubt Hrozný, OLZ 1914 Sp. 202 auch für das ältere *KAŠ+NINDÀ*, welches in der späteren Zeit durch *ŠIM+NINDÀ* verdrängt wird, dieselbe Lesung annehmen zu dürfen. Diese Annahme dürfte wohl richtig sein, zumal ŠIM+NINDÀ und KAŠ+NINDÀ wahrscheinlich nur (so Hrozný in einer brieflichen Mitteilung an mich) graphische Varianten sind. Es wäre dann *é-ŠIM+NINDA* bei Gudea (Zyl. A 28, 12) identisch mit dem bei Urukagina öfters (z. B. Steintafel 2, 6) vorkommenden *é-KAŠ+NINDÀ*. Zu [Keilschriftzeichen] = *sila* siehe Poebel, OLZ 1915 Sp. 76 A. 1.

Ueber den Namen und die Qualität des *sur-ra*-Bieres siehe weiter unten!

Derselbe Text VAS XIV 48 bietet ferner das Rezept für *kas-sí*. Hier findet sich zweimal, nämlich Vs. 1, 1—4 und Vs. 1, 6—2, 3:

20 nigi(n) kas-sí
imgagá-bi 1 gur-sag-gál 48 sila
bappír-bi 1 gur-sag-gál 48 sila
bulug-bi 2 gur-sag-gál

d. h. „20 *nigi(n) sí*-Bier
der hierzu nötige enthülste Emmer: 1 *gur-sag-gál* 48 *sila*
das hierzu nötige Bierbrot: 1 *gur-sag-gál* 48 *sila*
das hierzu nötige Malz: 2 *gur-sag-gál*.“

Für *kas-sí* kannten wir zwar bereits zwei Rezepte (siehe Hrozný, Getreide, S. 159 f.), doch ist dort unter den notwendigen Produkten nicht wie hier *bulug* „Malz“, sondern *bulug gaz-gà* „zerstossenes Malz“ aufgeführt.

Weiterhin enthält VAS XIV 48 das Rezept für *kas-gi(g) du(g)-ga* und zwar Vs. 3, 5—4, 1:

2 nigi(n) kas-gi(g) du(g)-ga
imgagá-bi 6 sila
nindà tam-ma-bi 6 sila
bappír-bi 6 sila
bulug-bi 12 sila

d. h. „2 *nigi(n) gi(g)-du(g)-ga*-Bier
der hierzu nötige enthülste Emmer: 6 *sila*
das hierzu nötige helle Brot: 6 *sila*
das hierzu nötige Bierbrot: 6 *sila*
das hierzu nötige Malz: 12 *sila*.“

---

[1] 18, 2 *eme-nig-ḫúl-da dú(g) ba-da-kúr* „von der streitenden Zunge (wörtlich: von der Zunge der Feindschaft) wurde das Wort (= Streit) vertrieben“(?).

[2] Es scheint mir fraglich, ob *gar* überhaupt die Bedeutung „tun, machen“ schlechthin hat. Es bedeutet freilich *šakanu*, aber in der Bedeutung „setzen“ (wenn auch in den verschiedensten Bedeutungsnüancen).

[3] Ì-bi(l) kommt noch Zyl. A 8, 12 vor (von Th.-D. mit iá-bi(l) transkribiert). Es ist hier wohl als „Rauch, Rauchwerk“ aufzufassen, cfr. ZA XXX S. 105.

[4] Von Th.-D. (SAKI S. 53) anders aufgefasst.

[5] VAS XIV 48 ist datiert nach dem 6. Jahre des Lugalanda. (VAS XIV = Wilh. Förtsch, Altbabylonische Wirtschaftstexte aus der Zeit Lugalanda's und Urukagina's.)



Auch für *kas-gi(g) du(g)-ga* war bis jetzt ein Rezept bekannt (abgesehen von DP 170), nämlich DP 169 Rs. 4, 5—5, 3 (vgl. Hrozný a. a. O. S. 158f.), welches aber nicht *imgagá* „enthülsten Emmer" enthält.

Für die babylonischen Bierarten der vorsargonischen Zeit, soweit wir über ihre Herstellung unterrichtet sind, hat Hrozný, a. a. O. S. 153 ff. auf Grund eingehender Untersuchungen folgende, mit der minderen Qualität beginnende Reihe aufgestellt: I. *kas-(gi)g*, II. *kas-gi(g) du(g)-gá*, III. kas-sí, IV. *kas-kal*, V. *ḪUBUR+GÙG+BULUG*. Die von Hrozný gefundenen Resultate vermag ich nicht als richtig anzuerkennen. Bevor ich auf die einzelnen Bierarten näher eingehe, sollen unsere beiden verschiedenen Methoden einander gegenübergestellt werden.

Nehmen wir die beiden Bierrezepte DP 168 Vs. 1, 1—4 (Hrozný, a. a. O. S. 159) und DP 166 Rs. 4, 4—5, 2 (Hrozný, a. a. O. S. 162); dabei ist EE = enthülster Emmer, BB = Bierbrot, M = Malz. Bemerkt sei noch, dass die DP 168 vorkommende Quantität von *bulug-gaš-gà* in *bulug* umgerechnet ist und zwar durch das Verhältnis 5 : 6; siehe dazu Hrozný, a. a. O. S. 159f.

	10 *nigi(n)*	
	kas-sí	*kas-kal*
EE	72 *sila*	36 *sila*
BB	96 *sila*	36 *sila*
M	144 *sila*	60 *sila*

Nach Hrozný's Methode stehen bei *kas-sí* 72 *sila* enthülster Emmer 240 *sila* Gerstenprodukten gegenüber; das hier verbrauchte Braumaterial besteht also zu etwas weniger als $^1/_4$ aus enthülstem Emmer. Bei *kas-kal* stehen 36 *sila* enthülster Emmer 96 *sila* Gerstenprodukten gegenüber; das Braumaterial besteht hier somit zu etwas mehr als $^1/_4$ aus enthülstem Emmer. Da ein Bier desto teurer war, je mehr Emmer es in seiner Zusammensetzung aufwies, so folgert Hrozný, dass demnach *kas-kal* von besserer Qualität ist als *kas-sí*. Diese Art der Berechnung kann unmöglich richtig sein; denn 1. werden zu 10 *nigi(n) kas-sí* an enthülstem Emmer 72 *sila*, zu 10 *nigi(n) kas-kal* aber nur 36 *sila* enthülster Emmer gebraucht, 2. werden zu 10 *nigi(n) kas-sí* auch noch viel mehr Gerstenprodukte genommen als zu 10 *nigi(n) kas-kal*[1]. Es muss also *kas-sí* eine bessere Qualität als *kas-kal* sein. Der hauptsächlichste Fehler in Hrozný's Berechnung liegt darin, dass Hrozný nicht berücksichtigt, wie gross das jeweilige Quantum Bier ist, welches im einzelnen Falle gebraut wird, oder mit anderen Worten: dass er den Wasserzusatz ausser acht lässt. Dazu kommt dann, dass er den Zusatz an Gerstenprodukten als lediglich qualitätmindernd für das Bier betrachtet.

Um nun die Qualitätsreihe weiterer Bierarten zu eruieren, nehmen wir das zu je 10 *nigi(n)* gebrauchte Braumaterial in *sila* für *kas sur-ra* aus VAS XIV 48 Vs. 2, 7ff., für *kas-kal* aus DP 166 Rs. 1, 4 und berechnen jenes für *kas-sí* aus VAS XIV 48 Vs. 1, 1 ff. Wir haben dann:

	kas			
	sur-ra	*kal*	*sí*	
EE	72	36	96	*sila*
BB	72	36	96	*sila*
M	96	60	144	*sila*

Daraus folgt ohne weiteres, dass bezüglich der Qualität *kas-sí* die erste, *kas sur-ra* die zweite und *kas-kal* die dritte Stelle einnimmt[1]. Zwei andere Bierarten enthalten einen Zusatz von hellem Gerstenbrot, nämlich *kas-gi(g) du(g)-ga* und *kas-gi(g)*. Ihre gegenseitige Stellung und die den anderen Bierarten gegenüber ergibt sich, wenn wir aus den Rezepten VAS XIV 48 Vs. 3,5ff. und TSA 45 Vs. 2,1ff. (siehe Hrozný, a. a. O. S. 154f.) das zu je 10 *nigi(n)* notwendige Braumaterial berechnen (HB = helles Brot).

	kas-gi(g) du(g)-ga	*krs-gi(g)*
EE	30 *sila*	$22^1/_2$ *sila*
HB	30 *sila*	$22^1/_2$ *sila*
BB	30 *sila*	30 *sila*
M	60 *sila*	45 *sila*

Es nimmt demnach in der Qualitätsreihe *kas-gi(g) du(g)-ga* die vierte, und *kas-gi(g)* die fünfte Stelle ein; beide Bierarten sind daher nicht identisch, wie Hrozný, a. a. O. S. 157 — allerdings nur sehr vermutungsweise — andeutet. Zwischen *kas-kal* und *kas-gi(g) du(g)-ga* aber wird allerdings kein sehr grosser Unterschied sein; hat ersteres etwas mehr enthülsten Emmer, so letzteres um so mehr Gerstenprodukte.

Was die Namen unserer Bierarten betrifft, so sind die von Hrozný gegebenen Uebersetzungen alle entsprechend bis auf die von *kas-kal*. „Erstklassiges Bier" könnte wohl nur richtig sein, wenn wir es lediglich mit einer Etikette zu tun hätten[2]; ob dem so ist, lässt sich vorläufig nicht entscheiden. Die Bierart

[1] *nigi(n)* ist ein bestimmtes Mass und zwar von 10 *sila*; vgl. Hrozný, a. a. O. S. 154 A. 1.

[1] *ḪUBUR + GÙG + BULUG* ist, da das einzige überlieferte Rezept bezüglich des Masses nur Vermutungen zulässt, hier nicht berücksichtigt.

[2] D. h. wenn in einer früheren Zeit *kas-kal* das beste Bier gewesen wäre und dann, obwohl später noch bessere Arten hergestellt wurden, der Name trotzdem für die ältere Sorte weitergebraucht worden wäre.

kas sur-ra findet sich in der Form *kaš sur-ra*, mit dem akkadischen Aequivalent *ši-ka-ru ma-zu-u*, 4 R[2] 26b 35/36. Jensen hat bereits in seiner „Kosmologie" S. 411f. dafür „gegorener" *šikaru*, dann aber (wegen *sur-sur=u-te-en-niš*, 4 R[2] 29 Nr. 3 Z. 7/8) ZA 9 (1894) S. 67 und neuerdings KB VI 2 I S. 43 etwa „vermischter, Misch"-*šikaru* vermutet[1]. Auch diese Uebersetzung könnte nur als Etikette Berechtigung haben.

Die Reihenfolge für die babylonischen Bierarten der vorsargonischen Zeit stellt sich mit der minderen Qualität beginnend, folgendermassen dar: I. *kas-gi(g)*, II. *kas-gi(g) du(g)-ga*, III. *kas-kal*, IV. *kas sur-ra*. V. *kas-sé*.

manzaz-panûtu.

Von Otto Schroeder.

In den Warkatexten der Seleukidenzeit findet sich ab und zu die Berufsbezeichnung *amêlu* -*ú-tú*, d. i. *amêlu Gir.Sig-ú-tú*. Z. B. VAT 7534 (VAS XV Nr. 32), 4. 7. 10. 21, MLC 2015 (Clay Babylonian records II Nr. 15), 3. 6. 9. 11. 14. 15. Clay (a. a. O. S. 20) umschreibt das erste Zeichen durch *Kis* anstatt durch *Gir*. Der völlig unverständliche Ausdruck erhält Licht durch die richtige Schreibung auf VAT 7758 (VAS XV Nr. 18), 3. 6. 11. 13, 19; *amêlu* -*ú-tú*, d. i. *amêlu Gir.Se.Ga-ú-tú*. Gemäss II R 39, 46 g (Brünnow Nr. 9201) ist *Gir.Se.Ga = man-za-az pa-ni*. Danach ist an obigen Stellen *manzaz-panûtu* zu lesen. — Nach Delitzsch (HWB S. 457a) bietet K 4395 III 28 eine zweite Lesart: *amêlu iz-za-az pa-ni*. Ein etwa der Zeit Tiglatpilesar I. angehöriger Assurtext VAT 9652 liefert eine neue, dritte Lesart: *ma-zi-iz pa-ni* und schreibt den Pluralis phonetisch so: *ma-zi-iz pa-nu-ut-te*.

ilu Ama-sag-sil-sir-sir.

Von Otto Schroeder.

Auf dem Texte M. L. C. 2129 (Clay, Babylonian records II Nr. 29) wird in Zeile 4 neben Papsukal eine Göttin genannt, deren Namen Clay auf S. 21 rein konventionell *AMA.SAQ. QA.NU.NU* umschreibt. Da *QA* den Wert *sil*[2], *NU* den Wert *sir (šir)*[3] hat, dürfte der Name *Ama-sag-sil-sir-sir* zu lesen sein, d. i. „Mutter-Fürstin von sil-sir-sir." Das dem zweiten Bestandteil des Namens ausmachende *sil-sir-sir* ist ein längst wohlbekannter Tempelname; die bisher allein vorkommende Schreibung *KUD.BU. BU*, die sowohl *sil-bu-bu*[1] als auch *sil-sir-sir*[2] gelesen werden konnte, erhält durch die abweichende Schreibung *QA.NU.NU* auf unserem Warkatext neues Licht: man muss jetzt sil-sir-sir lesen.

Der Tempel *ê-sil-sir-sir* war ein auch als Orakel geschätztes Heiligtum der Göttin Ba-ú in Uru-azaga[3]. Gudea erwähnt ihn: Statue E II 18 VI 16; Statue H II 1 III 3; Zylinder A XXVI 9. Nach der Inschrift auf einer weiblichen Statuette aus der Zeit des Nam-maḫ-ni II 2[4] gelangte im Vorhofe des Ba-ú-Tempels ein Standbild zur Aufstellung, das den Namen *dingir Lama-sil sir-sir* erhielt. Mit diesem „Schutzgott von sil-sir-sir" dürfte gleichzusetzen sein *dingir Lama-dingir Ba-ú* (DP 62, III 6. Vgl. Förtsch, MVAG 1914, 1 S. 144).

Eine dieser Schutzgottheit ähnliche Stellung wird auch der *Ama-sag-sil-sir-sir* zukommen; die Paarung mit Papsukal, der nach den Grabungsergebnissen im Tempel „Z" in Babylon[5] zweifellos ein Schutzgott ist, legt diese Auffassung besonders nahe. Möglich wäre freilich auch eine Identifizierung mit der Göttin Ba-ú selbst.

Ein Fragment aus dem Mythos von der grossen Schlange.

Von Erich Ebeling.

Das von mir Assurtexte I, Nr. 6 veröffentlichte Fragment ist leider so zerstört, dass nur nach langem Bemühen einige Zeilen halbwegs verständlich wurden. Trotzdem ist die Tafel

---

[1] *kaš sur-ra* kommt, worauf mich Hrozný aufmerksam macht, wiederholt in den Wirtschaftstexten bezw. Opferlisten aus der Zeit von Ur vor, z. B. Inventaire des tablettes chaldéennes de Tello N. 4731 u. s.

[2] s. Delitzsch, Sumerisches Glossar S. 244.

[3] s. Delitzsch, Sumerisches Glossar S. 251 unter III *sur*. — Da *sir-sir* mit *sur-sur* wechselt, ferner *a-sir (SUD)-ra* ins Assyrische als *a-sur-rak-ku* übergegangen ist (vgl. II R 29, 69a; Brünnow Nr. 11579), desgl. *sil* als *sulû*, handelt es sich offenbar um einen zwischen i und u liegenden Laut, etwa ü. Die Existenz von Diphthongen im Sumerischen ist unbestreitbar. Vgl. Delitzsch, Sumerische Grammatik § 17b. Hommel, Wortvergleichungen S. 29. — Für *NU = šir* vgl. den Namen des Mondtempels von Ur. Bei Eannatum (CT XXI 22, I 5) noch *ê-Kiš-(ki-)NU-gál*, später bei Warad-Sin (IV R 35 Nr. 6, 19) und Ḫammurabi (Gesetze II 21) *ê-kiš-NU-gál*, schwankt die Schreibung in neubabylonischer Zeit zwischen dem richtigen *ê-kiš-NU-gál* (so I R 8 Nr. 4, 4; 65, II 44; V R 34, b 35) und dem wohl als Analogiebildung zum Gesteinsnamen *(abnu) giš-šir-gal = parûtu* aufzufassenden *ê-giš-šir-gal* (so I R 55, IV 27; 69, I 18; auch IV R 9, 11). — Richtig auch in der Tempelliste K 3951, 22. 35 (Smith, Miscellaneous texts S. 11).

[1] Delitzsch, Sumerisches Glossar S. 287.

[2] Thureau-Dangin, VAB I S. 64 usw.

[3] Förtsch, MVAG 1914, 1 S. 131 f.

[4] Thureau-Dangin, VAB I S. 64.

[5] Koldewey, Tempel von Babylon und Borsippa S. 68 Nr. 3, Abb. 32 bis 36. Das wieder erstehende Babylon S. 220 f. Abb. 140, 141, 145, 146; auch AO XV S. 86. Abb. 153.



interessant genug, um eine Uebersetzung der sichtbaren Zeilen zu versuchen.

Kol. I bis auf einige Zeichen am Ende der Z. 10—20 abgebrochen.

Kol. II. Z. 1—4 abgebrochen bis auf einige Zeichen.

Z. 5 — — — — e la-aš-šu[•
Z. 6 i-na mê meš na-di-ma a-na-ku[
[ilu] — — pî-šu epuš uš
a-na ilu — — — šú a-[ma-t]a [iqabbi]
ilu a-[ru-ru] bi-la-ni ilu [a-ru-r]u *li*[
Z. 10 ilu a-ru-ru ši-me-ni ilu a-ru-[ru] ga-ú[
— — an ilu a-ru-ru — — ti e-nin-na ilu bêl[
i-na 1 šú-ši 6 — meš aḫê meš[
a-na ma-an-ni ta-di-ni e-mu-[ki
a-na ma-an-ni [tu]-ga-mi-ri *ka* — *bîti*[
Z. 15 a-na ilu nergal at-ti-din e-m[u-ki
a-na ilu nergal ug-da-me-ra[
ilu pallil[1] bi-la-ni ilu pallil d[a
a-na-ku šá ilu pallil a-ta-ma-a si-ḳir[-šú
ilu pallil ši-ma-ni ilu pallil ilu[
Z. 20 ilu pallil ši-pir idli si-ḳir[

---

i-na tâmti ib-ba-ni ṣirru ba[
1 šú-ši bêru ša-kin šam-šal[-lu-šú
Z. 30 bêru ša-ḳa-a ri-[šá-a-šú
a-na 1/2-ta-àm la-bu-na li-bit ên[*â-šú*
Z. 25 a-na 20 bêru ta-ta-na-la-ka *[šêpê-šú]*
e-kul nûne meš bi-nu-ut [tâmti]
e-kul iṣṣurê meš bi-nu-ut [šamê]
[e-kul] purîmê meš bi-nu-ut [ṣiri]
[e-kul] ṣal-mat ḳaḳḳadi ana nišê meš[
Z. 30 [ilu] pallil mušlaḫḫu ú ka *na* ti[
— — pî-ša epuša šá[
— — — — [a-ma-ta] iz-za[-kar]
Z. 33—37 unverständlich.

Uebersetzung.

Z. 5 — — — ist nicht[
Z. 6 — — — liegt im Wasser, ich[

Gott — — — öffnete seinen Mund
Zu Gott — —, seinem — — — sprach er das [Wort]
„Aruru hole mir, [Aruru] möge [kommen]!"
Z. 10 „Aruru, höre mich, Aruru, *warte*!
— — — — Aruru — — — jetzt Bêl[
auf 1 Soss 6 — — — — Brüder[
Wem hast du Kraft gegeben?[
Wem hast du vollendet — — — des *Hauses*?"
Z. 15 „Nergal habe ich Kraft gegeben,
„Nergal habe ich vollendet — — — [des Hauses]"
Pallil, hole mir, Pallil[
Pallils Namen beschwöre ich,"
„Pallil, höre mich, Pallil[
Z. 20 Pallil, die Botschaft des Helden, der Name[—

Im Meere wurde die Schlange geschaffen[
60 bêru lang ist (ihr) Rücken,
30 bêru hoch [ihre Kö]pfe,
auf je eine Hälfte ist ein Ziegel [ihrer] *Auge[n]* gelegt.
Z. 25 auf 20 bêru gehen [*ihre Füsse*],
sie frass Fische, die Brut [des Meeres],
frass Vögel, die Brut [des Himmels],
frass Wildesel, die Brut [des Feldes],
frass die Schwarzköpfigen, den Leuten[
Z. 30 Pallil, der mušlaḫḫu — — — —
[öffnete seinen Mund
[zu — — — — sprach er das Wort.

Bemerkungen: Z. 9: das letzte Zeichen vielleicht li; Z. 10: ga-ú Imp. II_1 von ḳa'û? Z. 15: das letzte Zeichen wohl der letzte Rest von e-mu[. Z. 17: Pallil wohl Name des Nergal. Z. 18: das letzte Zeichen wohl Rest von šu oder šú.

Von der Rückseite sind nur wenige Zeichen übrig geblieben.

Zu Agum-kakrime Col. I 39.

Von F. E. Peiser.

Agum kakrime legt sich in seiner Inschrift unter anderen Titeln auch den eines Königs der *Gutî* bei. Seit Scheil's trefflichen Ausführungen Acad. des Inscr. comptes rendus 1911 325 ff., 619 und Revue Assyriologique 1914 s. unten Sp. 126 wird dieser Titel und seine Anwendung jedenfalls nicht mehr leicht genommen werden können. Ein Volk, das in der Mitte des 3. Jahrtausends in Babylonien geherrscht hat und mit dem die Assyrer immer wieder zu kämpfen hatten, dessen Statthalter später selbst unter den grössten assyrischen Königen mit der *limu*-Würde bekleidet waren, und dessen Herzog unter Cyrus derjenige war, der die Entscheidung in Babylon herbeiführte, ein solches Volk kann keine verächtliche Rolle gespielt haben. Kann man ihre Stellung im Rahmen der ökonomischen Geschichte Vorderasiens auch noch nicht, mangels genügender Nachrichten, festlegen, so darf als Vermutung immerhin ausgesprochen werden, dass es sich um Halbnomaden handelte, etwa wie Teile der Kurden, welche durch Viehreichtum hervorragten und in weiten Bezirken von Ost nach West, etwa vom Ḫamrîn-gebirge bis zum Mons Masius teils siedelten, teils zelteten. Ist dies aber wahrscheinlich, dann kann das Epitheton, welches Agum-kakrime ihnen beilegt, schwerlich mit Jensen (KB III[1] 137) als „der dummen (? thörichten, frevelhaften?) Leute" gedeutet werden. Ich habe schon lange daran Anstoss genommen, habe aber erst im letzten Wintersemester aus Anlass meines Geschichtskolleges diese Frage neu erwogen und glaube eine halbe Lösung gefunden zu haben, welche ich aus Anlass der Meissnerschen Be-

---

[1] Anm. Id. Ši. Du; für Les. s. Del. sum. Gl. s. pallil.

sprechung über Bezolds „Assurtexte", die in der nächsten Nummer erscheinen wird, hier vorlegen möchte.

Salmanassar I. spricht in der von Messerschmidt als Nr. 13 veröffentlichten Inschrift Sp. 3 Z. 8 ff. von den Ḳu-ti-i und sagt von ihnen *ša kīma kakkabî šame menûtu lā idû* ša-kal-ta *landû*. Dass Bezold's ša rubu-ta verfehlt ist, wie Meissner notiert, ist ja klar; aber die naheliegende Deutung Meissners, welche ich natürlich auch zuerst angenommen hatte, in ša-kal-ta das bekannte *šaḳaštu* zu sehen, scheint mir nicht ganz die Schwierigkeit zu lösen. Darf vermutet werden, dass der assyrische König auf eine Bezeichnung zurückgreift, welche für die *Ḳutī* geprägt war und literarischen Charakter angenommen hatte, so würde diese Vermutung darauf führen, dass hier die gleiche Bezeichnung in Frage kommt, welche von Agum-kakrime gewählt war. Nun scheint mir die Lesung *nišê saklâti* dafür nicht ganz zweifellos. V. Rawl. hatte gelesen. Delitzsch gab nach seiner Kollation . Das Zeichen ist also unsicher; obendrein handelt es sich um eine assyrische Abschrift, die für die Bibliothek Ašurbanipals angefertigt worden ist. Danach möchte ich für das babylonische Original auf raten, welches dann als *landût* aufzulösen wäre; dann müsste der Zischlaut als š gefasst werden, nach ša-kal-tu, also *landût šaklâti* = König der Gutī, die da verstehen *šaklâti* (resp. *šaglâti*, *šaḳlâti*). Wegen der Unsicherheit, ob k, g oder ḳ zu lesen ist, muss freilich die Uebersetzung des Wortes noch offen bleiben; es ist also erst eine halbe Lösung der Frage. Hoffentlich findet sich bald eine Variante, die hier eine Entscheidung ermöglicht.

Zu den „Klagen des Bauern" R 59/60.

Von Walter Wreszinski.

Vogelsang ist in seiner mustergiltigen Ausgabe der berühmten Erzählung (Sethe Untersuchungen zur Gesch. und Altertumsk. Aeg. VI) in bezug auf die Auffassung des nur in dem jüngeren Rameseum-Papyrus enthaltenen Satzes unsicher. Er übersetzt „Hat er erreicht, dieses Wort zu sagen?", was grammatisch einwandfrei ist, aber keinen Sinn gibt, zumal wenn man, wie Vogelsang will, darin ein Selbstgespräch des Bauern sehen will; dieser hat vorher dem tückischen Ḏhwti-nḫt, der ihn hindern will, mit seinen Eseln seines Wegs zu ziehen, zugerufen: „Mein Weg ist schon recht! Der Rand des Kanals ist steil, [am andern Rand] ist der Weg mit Korn bestanden, und du verlegst unseren Weg mit deinem Laken, — willst du uns denn nicht vorbeilassen?!"

Wenn man bedenkt, dass es ein armer Teufel von Bauer ist, der sich erkühnt, einem Beamten des grossmächtigen Obergutsvorstehers Rensi solch einen Vorwurf zu machen, so erscheint der Satz ganz zweifellos als die erstaunte Randbemerkung eines Lesers: „Hat er sich denn getraut, das zu sagen?!," die in einer späteren Abschrift des Exemplars in den Text hineingenommen worden ist. Die Wandlung der rein lokalen Bedeutung von pḥ „erreichen, zu etwas hingelangen" in die übertragene moralische „sich wohin wagen, sich etwas getrauen" ist wohl begreiflich.

Ein Widerschein ägyptischen Totenglaubens in Jes. 9, 1.

Von J. Herrmann.

In OLZ 1910, S. 150 ff. („Die Zahl 42 im AT.") habe ich nachgewiesen, dass die Zahl 42 im AT. als Totenzahl verwendet wird, und die Meinung vertreten, dass hierin ein Reflex ägyptischen Totenglaubens zu sehen sein werde, indem ich auf die Bedeutung der Zahl im 125. Kapitel des Totenbuchs (42 Totenrichter) hinwies. Eine weitere Spur ägyptischen Totenglaubens dürfte in den Anfangsversen des messianischen Spruches Jes. 9, 1 ff. vorliegen. Der Text lautet:

V. 1. Das Volk, das in Finsternis wandelt,
siehet grosses Licht.
Die im Dunkellande wohnen,
über denen strahlt Licht auf.
V. 2. Du machst des Jubels[1] viel,
machst gross die Freude;
Sie freuen sich vor dir,
nach Art der Erntefreude.
So wie sie jubeln,
wenn sie Beute verteilen.

Dass die im Dunkellande Wohnenden die Unterweltsbewohner sind, hat Duhm (das Buch Jesaia ³1914, S. 65) wenigstens als Möglichkeit hingestellt: „das Schattenland spielt vielleicht auf die Unterwelt an, vgl. Hi 10, 21 38, 17." Bestimmt hat den Sachverhalt Gressmann) der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie S. 306 f.) erkannt, der ja V. 1 schreibt: „Dem Zusammenhang nach müssen sich diese Worte auf die Lebenden beziehen, in deren finstere Gegenwart das Licht der heiteren eschatologischen Zukunft fällt. Ursprünglich aber besagt der Wortsinn, dass die Bewohner der Unterwelt die helle Sonne schauen; „selbst im

[1] Lies הַגִּילָה vgl. BHK u. die Kommentare.



Hades erscheint das Licht des Gottes (Gunkel, Forschungen I S. 22).“

Dass die in חשך Wandelnden, in der Parallelzeile als Bewohner der ארץ צלמות Bezeichneten das Totenvolk seien, wird man angesichts einer Stelle wie Hi 10, 21, wo das Totenland sicher ארץ חשך וצלמות zum mindesten als sehr wahrscheinlich ansehen müssen. Die שערי־מות sind die שערי צלמות Hi 38, 17. Und was soll es heissen, wenn Hiob wünscht, dass חשך וצלמות den Tag seiner Geburt zurückfordern möchten (Hi 3, 5)? Ist nicht גיא צלמות Ps. 23, 4 ein dichterischer Ausdruck für das Todestal, die Schlucht, die zum Hades führt? Das Bild von den in חשך וצלמות Wohnenden, die dort in Banden gehalten werden, findet sich noch Ps 107, 10, 14. Dass es sich in den Versen um Errettung aus schwerster Not handelt, ist ja deutlich, und in den Parallelabschnitten ist bestimmt von lebensgefährdender, dem Tode nahebringender Not die Rede. Aber wenn es auch verlockend sein mag, dass man in den Banden, die vom Retter zerrissen werden, die Hadesbande sieht, so mag doch zugegeben werden, dass eine Sicherheit der Beziehung auf die Unterwelt hier nicht vorliegt. Indes Jes. 9, 1 liegt es doch anders. Man mag die Erklärung des im חשך wandelnden Volk als des Totenvolkes immerhin ablehnen, aber was soll denn die im Parallelvers genannte ארץ צלמות anders sein als das Dunkelland der Unterwelt?

Nun ist das ganze hier ein veranschaulichendes Bild. Der Eindruck der hocherfreulichen Ereignisse, die die eschatologische Heilszeit einleiten, auf die Lebenden wird verglichen mit dem Eindruck, den das grosse Licht auf das Totenvolk macht. Dass dieser Eindruck die Stimmung höchster Freude auslösen muss und also diese gemalt werden soll, ergibt sich von selbst, wird aber auch noch durch V. 2 unterstrichen. Es liegt am nächsten, die Aussagen in V. 2 in solcher logischer Verbindung mit V. 1 zu denken, dass die Freude des Totenvolkes am grossen Licht mit der Freude bei der Ernte und beim Beuteteilen verglichen werden soll. Wem diese Verbindung nicht zusagen sollte, der wird wenigstens dies zugeben können, dass die Stimmung der Lebenden dort mit der des Totenvolkes beim Erblicken des grossen Lichtes, hier mit der Freude bei der Ernte und beim Beuteteilen verglichen wird.

Ist dies richtig, so stellen wir nun nochmals fest, dass in V. 1 ein Fall zum Vergleich herangezogen wird, in welchem dem Totenvolk zu seiner höchsten Freude grosses Licht erscheint. Handelt sichs hierbei um ein blosses dichterisches Bild, um ein reines, originales Erzeugnis dichterischer Phantasie? Es mag strittig sein, ob man das von vornherein wahrscheinlich finden wird. Die uns sonst bekannten israelitischen Totenvorstellungen bieten uns keinerlei ähnliche Aussagen.

Wohl aber findet sich der Fall in der Rēmythologie der ägyptischen Totenbuchtexte. Es gehört wohl zu den eindrucksvollsten Stellen des Totenbuchs die Schilderung, wie Rē beim Antritt seiner Nachtfahrt durch die Unterwelt dem Totenvolk erscheint. Am bekanntesten ist wohl der Hymnus, den Erman in seinem bekannten Buch (die ägyptische Religion, 2, 1909 S. 11 ff.) zitiert. Ich gebe die Stelle in der Uebersetzung von G. Roeder (Urkunden zur Religion des alten Aegyptens, S. 233, bei E. Diederichs in Jena soeben erschienen); der Text steht bei Budge, The book of the dead, S. 87 f., bei Naville Kap. 15 B II:

„Die ehrwürdigen Bewohner des Westens jauchzen, wenn du dort erstrahlst für den grossen Gott Osiris, den Herrscher der Ewigkeit. Die Herren der Höhlen sitzen in ihren Löchern, die Arme in Anbetung zu deinem Ka erhebend; sie sagen dir alle ihre Bitten, nachdem dein Glanz zu ihnen gekommen ist, die Herren der Duat (d. i. Unterwelt) sind süssen Herzens, da du die Finsternis des Westens erhellt hast; ihre Augen öffnen sich beim Schauen nach dir, ihre Herzen jauchzen, wenn sie dich erblicken.“

Das beliebte Thema findet sich noch mehrfach in den bei Budge übersetzten Hymnen. Ich setze die Stellen in seiner Uebersetzung kurzerhand hierher, da dies für unsern Zweck genügt[1].

Budge S. 80 (A Hymn to the Setting Sun. From the Pap. of Mut-ḥetep. Brit. Mus. Nr. 10010 sheet 5). The gods of ỉmnt-t rejoice in thy beauties and the unseen places sing hymns of praise unto thee.

O thou who art greatly beloved by those who dwell in the dw:-t.

The gods of the land of ỉmnt-t rejoice and lay hold upon the cords of the śkt-t boat, and they come in peace.

Budge S. 84 (A Hymn to the Setting Sun. From the pap. of Nekhtu—Åmen) cf. Naville II, S. 23.

. . all Khus of the underworld receive him in his horizon of ỉmnt-t; they shout praises unto Ḥerukhuti (Harmachis) in his form of Tem, and they sing hymns of joy to Rā when they have received him at the head of his beautiful path of ỉmnt-t.

[1] Nur transkribiere ich ỉmnt-t (Westen, Totenreich) dw:.t (Unterwelt), śkt-t = mśkt.t (Schiff der Abendsonne).



The souls of ỉmnt-t cry out unto thee and say unto thee when they meet they majesty „All hail, all hail!“ When tou comest forth in peace there arise shouts of delight to thee, O thou Lord of heaven, thou Prince of ỉmnt-t.

Entsprechendes findet sich auch in einer Hymn auf die aufgehende Sonne:

Budge V. 16 (Hymn to Rā when he riseth. From the Pap. Nekht. Brit. Mus. Nr. 10, 471, sheet 21). The company of the gods rejoice at thy rising, the earth is glad when it beholdeth thy rays; the peoples that have been long dead come fort with cries of joy to see thy beauties every day.

Was hat nun Jes. 9, 1 f. mit der Unterweltsfahrt des Rē zu tun? Es wird gut sein, auf jede gewagte Konstruktion zu verzichten. Wir können nicht wissen, ob Jesaia mit Bewusstsein an eine seinen Hörern bekannte Erzählung anknüpft, in welcher von dem Erscheinen eines grossen Lichtes in der Unterwelt, in Scheol die Rede war. Wenn er auf eine solche anspielt, so können wir nur negativ sagen, dass von einem Eintritt des Sonnengottes in die Unterwelt jedenfalls nicht darin die Rede gewesen ist. Aber dies wird man mindestens angesichts des ägyptischen Materials zur Erwägung stellen müssen, dass das Bild, welches Jesaia gebraucht, in letzter Linie auf eine Vorstellungsgruppe zurückgeht, die in wesentlichen Zügen mit den entsprechenden Totenbuchtexten verwandt ist. Das klingt recht verklausuliert; doch mag es besser sein, in solchen Dingen zu wenig als zu viel zu sagen. Und wenn nun so etwas auf isrealitischem Boden auftaucht, so liegt die Annahme nahe, dass es hier nicht bodenständig, sondern letztlich aus dem Gebiet des so reich entwickelten ägyptischen Totenglaubens eingeschleppt ist. Ist diese Annahme richtig, so zeigt die Jesaiastelle zugleich wiederum, was wir so oft beobachten können, in wie charakteristischer Weise sich ausserisraelitische Religionselemente auf dem Gebiete der Jahvereligion verändern.

Enthält der Kamelmagen eine trinkbare Flüssigkeit?

Von Bruno Meissner.

Die Frage, ob der Kamelmagen eine trinkbare Flüssigkeit enthalte, wird von älteren Reisenden meist bejaht, aber auch so ein guter Beobachter wie Musil berichtet nach glaubwürdigen Gewährsmännern in seinem Buche Arabia Petraea III, 269 f. folgendes: „Bei solchen Anlässen, wo der Durst die Verfolgten quält, legt sich der fast wahnsinnige Reiter nach vorne, umfasst mit der linken Hand den Hals seines Tieres und stösst ihm mit der Rechten das Šibrijje-Messer in die Brust und saugt das hervorbrechende Blut. Das Tier fällt zusammen und wird mit andern, deren Reiter fehlen, geschlachtet. Der Bauch wird aufgeschlitzt und der „Magen“, čarš, herausgenommen. Darin befindet sich eine breiige Flüssigkeit. Manche, die sich nicht mehr beherrschen können, trinken sie; doch bezahlen es die meisten mit dem Leben. Lässt man jedoch den „Magen“ während der Nacht oder aber einige Stunden im Schatten liegen, so klärt sich die Flüssigkeit, wird kühl, schmeckt ganz gut und wird getrunken. Ṭalâl, Hâjel, Baḫît von den Fâjez und andere glaubwürdige Araber, und zwar von verschiedenen Stämmen, versicherten mich, dieses Čarš-Wasser getrunken zu haben, und ich habe keine Ursache, ihre Angaben zu bezweifeln. Die Menge des Wassers hängt davon ab, wann und wieviel das Tier zuletzt getrunken und welche Weide es inzwischen gefunden hat.“ Ib. 400 f, erzählt Musil die Geschichte eines Razw-Zuges. in der die oben gemachten Angaben wiederholt werden.

In der klassischen arabischen Literatur spielt dieses Wasser aus dem Kamelmagen bekanntlich eine grosse Rolle in Chalids berühmtem Wüstenzuge i. J. 12 d. H. Belâḏurî berichtet in seinem Kitâb elfutûḥ 110 (ed. de Goeje = 117 der Kairiner Angabe) darüber[1]: „Bevor Chalid in die Wüste ritt, begab er sich zu den Reitkamelen und tränkte sie reichlich mit Wasser. Dann schnitt er ihre Lippen ab und zog sie zusammen, damit sie nicht wiederkäuten und dann durstig würden. Darauf liess er viel Wasser zusammenbringen und nahm es mit sich. Als das auf der Reise alle geworden war, begann er seine Reitkamele zu schlachten, eins nach dem andern, und er und seine Begleiter tranken das Wasser aus ihren Bäuchen (*akrâš*; wie bei Musil).

Der terminus technicus für das Wasser im Kamelmagen ist im Arabischen *faẓẓ*[2]. Die Lexikographen erklären es (LA. IX, 332) als „das Wasser des Magens, das man auspresst und dann trinkt bei Wassermangel in der Wüste.“ Die Handlung *iftaẓẓa* besteht darin, „dass der Mann sein Kamel tränkt, dann sein Maul zubindet, so dass es nicht wiederkäuen kann, und dass er dann, wenn der Durst ihn peinigt, des Kameles Bauch aufschneidet, den Kot abtropfen lässt, und schliesslich die Flüssigkeit trinkt“. Vom grossen Rechtslehrer aš Šâfiʿî

---

[1] Vergl. Ṭabarî, Annales I, 2112; 2123 usw. Caetani Annali del Islam II, 1197 Anm. 4 hält diese Notizen für puramente fantastiche; vgl. aber dagegen de Goeje ZA. XXII, 214.

[2] Den Hinweis hierauf verdanke ich Herrn Geheimrat August Fischer.

wird der Ausspruch überliefert: Wenn jemand die Flüssigkeit aus dem Magen eines geschlachteten Kamels nimmt, sein Wasser auspresst und es klärt, ist es nicht erlaubt, dass er sich damit reinige. Auch ein paar Dichterstellen führt der gelehrte Ibn Manẓûr an, an denen dieser Magenflüssigkeit gedacht wird; allerdings sind die Autoren dieser Verse unbekannt, und ob Wort und Begriff sonst in der altarabischen Poesie vorkommen, vermag ich nicht zu sagen. Jedenfalls aber bekommt man den Eindruck, als ob die Sitte, die Flüssigkeit des Kamelmagens im Notfalle zu trinken, den Arabern nicht unbekannt gewesen sei.

Dies ist um so wahrscheinlicher, als auch schon der Assyrerkönig Assurbanipal diese Geschichte fast mit Musils Worten berichtet bei Gelegenheit seines arabischen Feldzuges (VR. 9, 33 ff.): „Vom Wasser zur Erhaltung ihres Lebens hielt ich sie fern, das Getränk machte ich teuer ihrem Munde. In Durst und Verschmachtung legten sie hin das Leben. Die Übrigen schnitten den Kamelen, ihrem Besitz (?)[1], den Bauch auf und tranken gegen ihren Durst (deren) Blut und Kotwasser."

Alle diese über 2500 Jahre sich erstreckenden, doch sicher voneinander unabhängigen Nachrichten sollen nun nach dem Dafürhalten der Zoologen unwahr sein. Hören wir, wie sich Brehm hierzu äussert (Tierleben 3. Aufl. III, 145): „In früherer Zeit glaubte man, diese Genügsamkeit des Kamels, was das Trinken anbelangt, aus seiner eigentümlichen Bildung des Magens erklären zu können. Man meinte, dass die grossen Zellen in den beiden ersten Magenabteilungen als Wasserbehälter angesehen werden dürften, und in manchen älteren Reisebeschreibungen ist zu lesen, dass die Reisenden in der Wüste im allerletzten Notfalle in dem Magen ihres Kamels noch Wasservorräte finden könnten. Ich habe, obgleich ich von Hause aus an solchen Geschichten zweifelte, mit aller Absicht alte, in der Wüste ergraute Kamelführer befragt: kein einziger wusste von dieser Geschichte etwas, kein einziger hatte jemals solch eine ungeheure Lüge auch nur erzählen hören[2]. Und später habe ich mich beim Schlachten der Kamele, welche noch am Tage vorher getränkt worden waren, selbst überzeugt, dass es ganz unmöglich ist, Wasser zu trinken, welches tagelang mit den im Magen aufgehäuften Nahrungsstoffen und dem Magensafte vermengt war. Das ganze Kamel hat einen widerwärtigen Geruch; solcher Magenbrei aber muss selbst einem Halbverdursteten unüberwindlichen Ekel erregen. Der Gestank eines frisch aufgebrochenen Kamelmagens ist geradezu unerträglich". Genau ebenso spricht sich mein Kollege Kükenthal in Breslau aus, der es für physiologisch unmöglich hält, dass der Kamelmagen eine trinkbare Flüssigkeit enthalte.

Was ist Wahrheit?

---

[1] *ru-ku-ši-šu-nu* ist unsicher. Es ist wohl aus ܪܟܫܐ entlehnt, wenn nicht *ru-ku-pi-šu-nu* zu lesen sein sollte.

[2] In dieser Beziehung traue ich Brehm nicht. Entweder reichte sein Arabisch für solche Fragen nicht aus, oder er hat sich nicht an die richtigen Leute gewandt. Bekanntlich bekommt man von einem Araber immer das zu hören, was man wissen will. Musils Berichte sind gewiss nicht anzuzweifeln.

Besprechungen.

Theodor Dombart: Zikkurat und Pyramide. (Diss., Technische Hochschule, München) III, 80 S. mit 43 Abb. gr. 8°. München, C. H. Beck 1915. Bespr. von Otto Schroeder, Berlin-Lichterfelde.

Die vorliegende Dissertation enthält das erste Kapitel eines umfangreichen Werkes über den Sakralturm. Entgegen dem Titel wird nur die Zikkurat, d. h. die auf dem Boden Mesopotamiens sich findende Art des Sakralturms, behandelt. Unsere Kentnisse von dieser schöpfen wir aus drei Quellen: 1. dem Befund der noch vorhandenen Ueberreste, 2. dem alten Illustrationsmaterial, 3. schriftlichen Nachrichten. Demgemäss gliedert sich die Abhandlung in drei grosse, leider nicht auch äusserlich gekennzeichnete Teile.

1. Die noch heute in Ueberresten vorhandenen 19 Zikkurats werden stichwortartig beschrieben (S. 2—7.). Allen Zikkurats gemeinsam sind folgende Merkmale: sie sind Bestandteil grosser Kultanlagen, haben rechteckigen (bisweilen geradezu quadratischen) Grundriss, liegen auf einer grösseren Terrassenplattform, und zwar im N bzw. NW in Verlängerung der Hauptachse der Tempelanlage; vom Tempel her (also im S bzw. SO des Turmes) sind sie durch eine Mittelfreitreppe erreichbar; in der Hauptsache sind sie ein Lehmziegelmassiv, dessen äussere Wandflächen senkrecht stehen und durch strebeartige Rillen senkrecht gegliedert sind (S. 7 f.). Sicher ein Stufenturm (Terrassenturm) liegt in Tello, dagegen ein Rampen- oder Schneckenturm beim Sargons-Palast vor. Der Turm von El-Hibba hat die sonst nicht nachweisbare Form des Rundschneckenturms[1] (S. 8—13).

2. Die bildlichen Darstellungen — abgesehen von einem neuassyrischen Relief aus Nineve (Abb. 6) fast ausschliesslich nach Grenzsteinen und Siegelcylindern — sind, wofür dem

---

[1] Ueber Beispiele aus späterer Zeit s. S. 29 ff. Für ein modernes Beispiel möchte ich auf den Turm von „Freiser's Kirke" in Kopenhagen verweisen.



Vrf. besonderer Dank gebührt, ziemlich reichlich gegeben. Die Zikkurat erscheint danach als künstlicher Berg; der hl. Berg wird architektonisch als Stufenaufschichtung wiedergegeben. Die Zahl der Stufenabsätze schwankt zwischen 3 und 9. Die merkwürdigen konzentrischen Quadrate, die sich vielfach bei hl. Tieren und Geräten der Grenzsteindarstellungen finden, deutet der Vrf. als Grundrisse von Zikkurats; sie finden sich auch als Thron verwendet, ganz mit Recht; denn der hl. Berg ebenso wie die Zikkurat ist ein Götterthron, den die Gottheit besteigt, um von da aus zu regieren. — Die Zwillingszikkurats (Anu-Adad-Tempel in Assur) und die Doppelturmtore haben eine Parallele im östlichen Sonnenbergtor (S. 14—29). —

Anhangsweise werden sodann einige Bauwerke der Spätzeit wie der Rundschrauben-Turm von Samarra und das sog. Kyrosgrab besprochen (S. 29—34).

3. Von den inschriftlichen Belegen interessieren zunächst die aus der Zeit der Turmerbauer. Einer (leider nicht auch in Umschrift, sondern nur in Uebersetzung gegebenen) Liste der Namen der Zikkurats und ihrer Tempel (S. 34 f.) folgt in Uebersetzung eine Reihe von Keilschrifturkunden. Diese charakterisieren die Z. teils als Thron (Herrschaftssitz), teils als Grab *(gigunû)*; von einer Benutzung als Sternwarte ist inschriftlich bis jetzt nichts bekannt. — Von besonderem Wert ist die vor kurzem durch Scheil wiederaufgefundene Smith'sche Esagil-Tafel, deren Verständnis besonders durch die Studien von F. H. Weisbach (s. OLZ 1914, Sp. 193—201, 282; DLZ 1914, Sp. 1191 f.) gefördert wurde. — Nachrichten aus klassischer Zeit (von Herodot, Diodor u. a. m.) schliessen sich an (S. 35 ff.).

Den Beschluss des Ganzen bildet ein zwiefacher Anhang; einmal ein kurzer Hinweis auf zikkurat-ähnliche Bauten ausserhalb Mesopotamiens: in Mexico und Peru („Teocalli"), in Indien und China („Stupa") usw.; dann eine ausführliche Besprechung der Anklänge an das Thronbergmotiv in jüdischen Religionsvorstellungen, am klarsten in „Salomos Thron". (S. 64 ff.). —

Die Studie ist, was sehr angenehm berührt, auch für den in architektonischen Fragen weniger Bewanderten durchaus verständlich. Nur ist es unerfindlich, warum im Text fast niemals auf die doch numerierten Abbildungen verwiesen wird; bisweilen (z. B. auf S. 7) wäre ein solcher Hinweis recht nötig, zumal die Abbildungen nur ganz selten eine Unterschrift tragen.

Julius Euting: Tagebuch einer Reise in Inner-Arabien. 2. Teil. Hrsg. von Enno Littmann. XIII, 308 S. gr. 8°. 9 M. (Vollständig M. 16.50) Leiden, Brill, 1914. Bespr. von Hubert Grimme.

Das Tagebuch, das Julius Euting während seiner Arabienreise (1883—84) geführt hat, ist heute ebensowenig veraltet wie die Inschriften, die er von ihr heimgebracht; wenn es erst jetzt, 30 Jahre nach seiner Abfassung und 2 Jahre nach dem Tode seines Schreibers, vollständig an die Oeffentlichkeit tritt, so beweist das nur, wie bescheiden Euting von seinen literarischen Erzeugnissen dachte. Wir aber urteilen darüber, dass es kein Buch über Nordarabien gibt, das das vorliegende an Stofffülle und Eigenart übertrifft. Kann auch von seinen epigraphischen Ausführungen manche als überholt bezeichnet werden — überholt besonders von Jaussen und Savignac's 'Mission archéologique en Arabie' (deren zweiten, Band uns leider die Ungunst der Zeit vorenthält); sind auch die Wege, die Euting beschreibt, nicht mehr so unbekannt wie vor 30 Jahren, so nimmt uns doch das Buch schnell gefangen durch die Art, wie sein Verfasser die grossen und kleinen Eindrücke einer von der Kultur erstaunlich abseits liegenden Welt temperamentvoll wiedergibt. Mit einen Wagemut, der nie zum Abenteuerdrange wurde, mit rechter Freude am Schauen, mit unerschütterlichem Gleichmute in Nöten und Gefahren hat Euting Arabien durchzogen; nicht Empfehlungen oder reiche Geschenke geleiteten ihn von Stamm zu Stamm, sondern der Zauber seiner Persönlichkeit, dem sich niemand, der ihm näher trat, entziehen konnte. Aus Eutings Buche mag man lernen, wie ein Europäer in orientalischer Umgebung auftreten soll: ohne Rassendünkel, doch auch ohne Verleugnung seiner Art; gesellig und feinfühlig für fremde Sitte und Anschauung, aber bei aller Rücksichtnahme energisch auf sein Ziel lossteuernd. So hat Euting überall Erfolge erzielt, während sein Begleiter Huber, dem es nie gelang, rechtes Vertrauen bei seiner Umgebung zu erwerben, nach seiner Trennung von seinem Genossen Schiffbruch litt. Dass es übrigens Huber auch an Ehrlichkeit gegen seinen Reisegefährten fehlen liess, gibt Eutings Tagebuch zwar schonend, doch für den Leser deutlich genug zu erkennen (vgl. S. 105, 223, 255).

Vom Inhalt der Aufzeichnungen Eutings sei hier nur so viel gesagt, dass sie die Erlebnisse vom 17. November 1883 bis zum 15. April 1884 wiedergeben. Ausführlich behandelt sind der mehrmonatliche unfreiwillige Aufenthalt in Ḥâjel, die Weiterreise nach Teima, ein Abstecher von dort nach Tebûk, der an epigra-

phischen Funden besonders reiche Aufenthalt in el-Oela und el-Ḥegr, endlich die fluchtähnliche Reise nach el-Weǵh. Der Abschied von Arabien klingt in Worte aus, die nicht gerade ein Kompliment für seine Bewohner bedeuten: „Ich war im Grunde meines Herzens froh, die Beduinen jetzt los zu sein. Denn ihre Bettelhaftigkeit, Habsucht, Verlogenheit, ihr Dreck, ihre Gleichheitsflegelei, ihre Unlenksamkeit sind mir zum Ekel oben heraus! Ihr Mangel an Sinn für die Zeit, ihre Zudringlichkeit an den Gast sind zum Verzweifeln; ihre Schmutzigkeit ist unbeschreiblich usw.“ Es stände übel um die semitische Rasse, müsste man in den Beduinen Arabiens ihre Reinkultur oder ihren Ausgangspunkt erblicken.

Die Herausgabe dieser zweiten Hälfte von Eutings Tagebuch hat E. Littmann besorgt; ihm verdanken auch die beiden letzten von Euting noch nicht druckfertig gemachten Kapitel ihre schöne Ausgestaltung. J. J. Herr hat alle arabischen Wörter einer genauen Nachprüfung unterzogen, gelegentlich auch nötig scheinende Zutaten beigefügt, D. Krencker nach Eutings Original-Zeichnungen den Text mit zahlreichen Abbildungen versehen, die kleine Meisterwerke scharf charakterisierender Zeichenkunst sind. Auf die Beigabe des von Euting früher in Aussicht gestellten 'Atlas' musste aus leicht begreiflichen Gründen verzichtet werden.

Wenn der jetzige Preis von Eutings komplettem Tagebuch (9 holl. Gulden) es vorderhand weiteren Kreisen noch vorenthällt, so dürfte, hoffen wir, einmal die Zeit kommen, da es in einer billigen Volksausgabe die Kenntnis des an historischen Erinnerungen und eigenartigen Naturschönheiten so reichen Nordens von Arabien, zugleich aber auch das Bild des edlen, liebenswürdigen Verfassers in Deutschland weithin verbreitet wird.

Länder und Völker der Türkei. Schriften des Deutschen Vorderasienkomitees, herausgegeben von Dr. jur. et phil. Hugo Grothe. Leipzig, Veit & Comp., 1915. Jedes Heft M. 0. 50.

Heft 1: W. Blankenburg-Zeitz: Die Zukunftsarbeit der deutschen Schule in der Türkei. 31 S. 8°.

Heft 2: M. Horten-Bonn a. Rh.: Die islamische Geisteskultur. 20 S. 8°.

Heft 3: R Freiherr von Lichtenberg-Gotha: Cypern und die Engländer, ein Beispiel britischer kolonialer Willkür. 30 S. 8°.

Heft 4: Ferdinand Bork-Königsberg i. Pr. Das georgische Volk. 28 S. 8°.

Bespr. von Arnold Gustavs, Hiddensee.

Dem Bestreben des deutschen Vorderasienkomitees, in weitesten Kreisen des deutschen Volkes Kenntnis und Aufklärung über die geographischen, kulturellen und wirtschaftlichen Verhältnisse des osmanischen Reiches und der ihm angrenzenden islamischen Länder zu erwirken, soll auch diese Folge allgemeinverständlicher Hefte dienen. Es sind ihnen neben den Vorzügen solcher kurzen Abrisse doch auch die Nachteile derselben nicht fern geblieben; infolge des knappen Raumes muss vieles Wichtige nur eben gestreift werden, und die Darstellung wirkt notgedrungen stellenweise etwas blutleer. Es ist daher zu empfehlen, dass der Verlag die einzelnen Mitarbeiter nicht zu streng an die zwei Druckbogen bindet.

1. Nach einem Ueberblick über die bisherigen Leistungen der Türkei, der Griechen und Armenier, sowie der fremden Nationen auf dem Gebiete des Schulwesens gibt Blankenburg einige Grundgedanken für die Reorganisation des türkischen Unterrichtswesens durch deutsche Schularbeit. Mit Recht hebt er hervor, dass man an der Basis der Pyramide, am Volksschulwesen, und hier wiederum am Ausgangspunkt, an der Lehrerbildung, einzusetzen habe. Als Endziel der deutschen Schulmission in der Türkei bezeichnet er die Gründung einer deutsch-türkischen Hochschule, sei es in der Hauptstadt oder im Innern des Reiches an der türkisch-arabischen Sprachgrenze, etwa in dem zentral gelegenen Aleppo.

2. Horten zeigt, wie die islamische Geisteskultur in Anlehnung an höher stehende Kulturen (Griechenland, Persien und Indien) entstanden sei. So ergibt sich bei islamischen Denkern eine grosse Mannigfaltigkeit der Gedanken und ein begieriges Aufnehmen des Fremden. Der Islam ist also eine Lehre, die eine grosse Anpassungsfähigkeit aufweist.

3. Lichtenberg schildert, mit welch rücksichtslosem Egoismus England die 1878 von der Türkei gepachtete Insel Cypern aussaugt, so dass von den aus der Insel erpressten Einnahmen nur 9 vom Hundert für die Insel selbst verwendet werden, während der Rest nach England fliesst.

4. Bork entwirft von den Trümmern des alten Kolchervolkes, den Georgiern und ihren Verwandten, ein anziehendes Bild. Er macht den Vorschlag, dass aus diesen Kaukasusvölkern ein Pufferstaat zwischen Russland und der Türkei gebildet werde.

Franz Studniczka: Die griechische Kunst an Kriegergräbern. 31 S. m. 10 Abbildgn. u. 24 Tafeln. Lex. 8°. M. 2 — Leipzig, B. G. Teubner, 1915.

Das Symposion Ptolemaios II., nach der Beschreibg. des Kalixeinos wiederhergestellt. Abhandlungen der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. 30. Bd. Nr. II.) 188 S. m. 51 Abbildgn. u. 3 Tafeln. Lex. 8°. M. 9 — Leipzig, B. G. Teubner, 1914. Bespr. von E. Brandenburg, z. Zt. München.

Zwei tüchtige und sorgfältige Arbeiten, ganz im Sinne der klassisch-archäologischen Schule. In der Einleitung zu der ersten Arbeit meint S.



über das Thema: „Das mindeste, was wir dabei gewinnen können, ist, dass auf unsere Leiden und Sorgen ein Strahl verklärender Schönheit fällt.“ Darin können wir mit ihm übereinstimmen. Zum Schluss sagt er Seite 30: „Dann aber scheint es mir keineswegs ausgeschlossen, dass unsere eigene Kunst, die bald selbst an Kriegerdenkmälern, kleinen und grossen, zu schaffen haben wird, geneigt und imstande sei, wieder von jener antiken Gestaltenwelt zu lernen“. Damit könnte man wohl nicht ganz einverstanden sein. Anlehnung und Nachempfindung griechischer Kunst haben wir nun seit den Zeiten der Renaissance genug genossen; gerade die zukünftigen Kriegerdenkmäler Deutschlands wären wohl ein würdiges Objekt, dass sich an ihnen eine neue deutsche, auch zum Volke sprechende Kunst versucht und entwickelt.

Die zweite Arbeit rekonstruiert mit grossem Fleiss eins der im Altertum berühmten Prachtbauwerke, aus Herrscherlaune zum flüchtigen Gebrauch entstanden. Prächtig und gross mag das Zelt gewesen sein, ob schön und harmonisch, ist eine andere Frage. Mir jedenfalls scheint es nach der ersten Abbildung kaum so zu sein. Immerhin bekommen wir hierdurch ein anschauliches Bild von der Macht und Laune eines orientalischen Herrschers, und insofern hat die Arbeit auch Wert, nämlich als kulturhistorische Illustration.

Da im übrigen beide Abhandlungen mit den Zielen und Aufgaben der OLZ. fast keine Berührungspunkte haben, können wir uns auf diese kurzen Bemerkungen beschränken.

H. W. Fischer: Batakländer. Mit Anhang: Malaiische Länder an der Nordostküste Sumatras (Sumatra II). (Katalog des Ethnographischen Reichsmuseums Bd. VIII). XXXI, 179 S. m. 12 Taf. gr. 8°. M. 4,25. Leiden, E. J. Brill, 1914.

H. H. Juynboll: Java. 1. Teil. (Katalog usw. Bd. IX.) 1914. XX, 209 S. m. Abbildgn. u. 14 Taf. gr. 8°. M. 4,75. Besprochen von F. Bork, Kowno.

Die beiden vorliegenden Bände des Kataloges des Ethnographischen Reichsmuseums sind ganz vortrefflich und praktisch gearbeitet und stehen wissenschaftlich auf der Höhe. Der Preis ist bei vorzüglicher Ausstattung nicht hoch.

Stofflich bietet der von H. W. Fischer bearbeitete Band über die Batakländer dem Orientalisten mehr. Deshalb seien ihm ein paar Worte gewidmet. Er beginnt mit einer sehr lesenswerten Einleitung, die in knapper Form alle Lebensäusserungen der Batak würdigt. Nur der Abschnitt über die Religion findet nicht völlig meinen Beifall. Dem Verfasser ist augenscheinlich mein Vortrag, den ich vor wenigen Jahren auf dem in Königsberg abgehaltenen Naturforscher- und Aerztetage gehalten habe, entgangen. Im übrigen ist das Literaturverzeichnis beider Bände ausserordentlich reichhaltig.

In dem von Fischer zusammengetragenen Stoffe finden sich hübsche neue Belege für die kulturelle Abhängigkeit der Batak von Indien. S. 131 u. 135 werden Tierkreise mit teilweise indischen Namen *singa* „Löwe“ und *mena* „Fisch“) erwähnt. In beiden steht der Skorpion unmittelbar vor den Fischen, und statt des Krebses hat der zweite einen Frosch. Eigenartig sind die Kalender. Es gibt dort solche, die auf der Fünf- und der Zehn-Tage-Woche beruhen und für einen Monat von 30 Tagen eingerichtet sind. Ein anderer hat Wochen zu 7, 8, 7 und 8 Tagen, ist also ebenfalls für den Monat von 30 Tagen bestimmt, und ein letzter kennt nur 27 Tage bei einer Wocheneinteilung von 7, 6, 7, 7 Tagen. Jeder Tag hat seinen eigenen Namen, doch kehren in verschiedenen Zusammensetzungen die indischen Planetennamen in folgender Reihenfolge immer wieder: *aditja aritja*, *arintja* (Sonne), *suma* (Mond), *anggara* (Mars), *budaha*, *muda* (Merkur), *boraspati* (Jupiter), *sikhora*, *sihora* (Venus), *samisara* (Saturn).

Der auf S. 22 abgebildete Achtstäbe-Wahrsage-Kalender (*Kutikå*) steht von mir im Anthropos 1914 S. 69 ff. behandelten sehr nahe und ist durch die Angabe der mantischen Bedeutung des betreffenden Zeichens wichtig.

Beiden Verfassern gebührt für die wertvolle Gabe lebhafter Dank.

Berthold Laufer: Chinese Clay Figures. Part I. Prolegomena on the History of Defensive Armor. (Field Museum of Natural History, Publication 177, XIII, 2). Anthropological Series, Vol. 315 S. m. 55 Abbildgn. u. 64 Taf. gr. 8°. Chicago, 1914. Besprochen von F. Bork, Kowno.

Das vorliegende Werk will Bausteine zu einer Geschichte der Schutzwaffen liefern. Die ersten beiden Aufsätze weisen überzeugend nach, dass im ältesten China Helm und Panzer vorwiegend aus der Haut des damals einheimischen einhörnigen Rhinozeros hergestellt wurden. Das genügte, solange die Feinde Chinas keine überlegenen Trutzwaffen hatten. Das chinesische Heer bestand damals im wesentlichen aus Infanterie und aus Wagenkämpfern. Ungefähr um Christi Geburt namen die Chinesen von ihren nordischen Feinden, den Hunnen, eine neue Taktik an. Die Kavallerie, und zwar Schützen zu Pferde, traten in den Vordergrund. Als Ursprungsland dieser Kampfesweise sieht Laufer Iran an. Die gleichzeitig aufkommende Armbrust, deren Ursprung der Verfasser im südlichen China suchen möchte, veranlasste eine Verstärkung der Rüstung. Es wurde der



Schuppenpanzer, zunächst mit Leder-, dann mit Metallschuppen, verwendet. Vor Christi Geburt bestanden sie aus Kupfer, danach aus Eisen. Ein weiterer Aufsatz über den **Ring- und Kettenpanzer** leitet beide Typen aus Iran her. Aus Westasien stammt endlich auch der Stäbchenpanzer, den der nächste Abschnitt behandelt. Die letzten Aufsätze beschäftigen sich mit den Schutzwaffen der T'ang-Zeit und mit der Pferderüstung.

Das Buch verarbeitet eine so umfangreiche Literatur, dass es ungerecht wäre, mit dem Verfasser über Versehen, Auslassungen und Auffassungen zu rechten. Wir wollen vielmehr hoffen, dass die ganz vorzügliche Arbeit im Lager der Forscher auf den westasiatischen Kulturgebieten den verdienten freudigen Widerhall finden möge.

Sprechsaal.

Erwiderung contra Poebel.

Mit steigender Verwunderung habe ich die oben Sp. 23 begonnene Besprechung meiner vor 6 Jahren erschienenen Dissertation „Die Tempora im Semitischen" verfolgt und mich gefragt, ob der Referent überhaupt meine Schrift vollständig gelesen hat oder ob er vielleicht bei der Besprechung aus Versehen in eine andere hineingeraten ist. Oder was soll man z. B. dazu sagen, daß Poebel die Argumente, die ich hier und anderswo für die Priorität des sog. Imperfekt und, was auf dasselbe hinauskommt, für die sekundäre Entstehung von *qatila*, *qatula*, *qatala* aus dem Nomen beibringe, einfach verschweigt, dafür aber mir ein ich weiß nicht woher geholtes Argument zuschreibt, das auf falschen Voraussetzungen beruht, das auch bei mir nirgends zu finden ist, das er aber trotzdem widerlegen zu müssen glaubt, das Argument nämlich, (Sp. 24) „daß die pronominalen Elemente von i̯aqtul für uns abgeschliffener und undurchsichtiger erscheinen als die von qatal"?[1] Auf einer Sinnestäuschung des Rezensenten muß wohl auch die Behauptung (Sp. 25) beruhen, daß ich „dem Thema i̯aqtul im Hebräischen und Arabischen ohne weitere Einschränkung die Zeitsphäre eines Partizipiums präsentis zuschreibe und hieraus einen Beweis oder wenigstens eine Parallele für die ursprüngliche Allzeitigkeit resp. Zeitlosigkeit von i̯aqtul zu gewinnen suche". Ich sage doch an der von ihm angeführten Stelle ausdrücklich, daß die Funktion von i̯aqtul im Westsemitischen nur mehr eine Restfunktion ist (also eben nicht allzeitig!), die aber „t a t s ä c h l i c h mit der eines Partizipium präsentis (die nach meinen Darlegungen keineswegs absolut zeitlos ist) annähernd (also nicht uneingeschränkt!) sich deckt". Ich muß noch einmal fragen: Hat denn der Referent meine Arbeit überhaupt ordentlich gelesen?). Auch im übrigen versteht es Poebel, gerade an Dingen, auf die es ankommt, vorbeizugehen oder sie so schief und irreführend darzustellen, daß ich darin unmöglich eine Wiedergabe meiner Gedanken sehen kann. Was die kritischen Bemerkungen Poebels anlangt, so stehen diese[2] ganz auf der Höhe seiner Berichterstattung, so daß sie auch dann für mich nicht vorhanden wären, wenn sie sich tatsächlich gegen meine Ausführungen und nicht zumeist auf die Zerstörung der von ihm gesehenen Windmühlen richteten. Ueberhaupt hätte ich am liebsten zu einer solchen Anzeige ganz geschwiegen, wenn nicht mein Schweigen von Fernerstehenden mißdeutet werden könnte. Mit diesen Zeilen ist aber auch die Angelegenheit für mich erledigt. — H. Bauer.

Soweit hatte ich nach der Lektüre des ersten Teiles der Anzeige geschrieben. Der mittlerweile erschienene Schlußteil reiht sich jenem würdig an. Z. B. wird mein Beweis dafür, dass akk. ikašad = qatal, und meine auf ein akkadisches Lautgesetz gegründete Erklärung dieses merkwürdigen Wandels (S. 20) nicht mit einem Wort berührt, sondern mir die entgegengesetzte Kompendienweisheit vorgehalten. Ueberhaupt entnehme ich den mir vom Referenten erteilten Belehrungen[1] ein Doppeltes: Erstens daß ich die elementarsten sprachlichen Dinge übersehen habe, die in jedem Kompendium zu finden sind, und daß ich dafür nach der freilich unausgesprochenen Meinung des Rezensenten die allertiefste Zensur verdiene, keineswegs aber den Dr.-Titel; zweitens, daß die von mir behandelten Probleme schon längst gelöst und die Lösungen in den meisten Kompendien abgedruckt sind, so daß meine Arbeit nicht nur vergeblich, sondern auch überflüssig war. Ich werde mich in mein Schicksal zu finden wissen, aber auch die Poebel'sche Kritik ihrem verdienten Schicksal überlassen.

Zu den vorstehenden Aeusserungen bittet die Redaktion zu beachten, dass der Verfasser der vor über zwei Jahren eingesandten Besprechung im Felde steht und deshalb vorläufig nicht antworten kann.

Mitteilungen.

Nach eingehenden Studien und Vorarbeiten hat in Wien die formelle Bildung des **Forschungsinstitutes für Osten und Orient** statt gefunden, dessen Wirkungskreis vordem einem anderen Institut mit mehr allgemein gehaltenem Programm angegliedert gewesen war. Die Leitung besteht aus dem k. k. Universitätsprofessor Dr. Rudolf **Geyer** (für das orientalische Arbeitsgebiet), dem k. k. Universitätsprofessor Dr. Hans **Uebersberger** (für das osteuropäische Arbeitsgebiet), und dem Kammersekretär Dr. Erich **Pistor** (als Vertreter der Gruppe der Praktiker). Das Forschungsinstitut will den gemeinsamen Betrieb wissenschaftlicher und praktischer Studien von Vertretern der Wissenschaft und Praxis betreffend Osten und Orient pflegen. In diesem Sinne soll den Wünschen und Bedürfnissen des Staates und seiner Volkswirtschaft Rechnung getragen werden. Wissenschaft und Praxis sollen sich bei den Institutsarbeiten (Vorträgen, Kursen, Veröffentlichungen) gegenseitig befruchten und ergänzen. Die Gründer glauben im angedeuteten wissenschaftlichen und praktischen Sinne brauchbare Aufklärungsarbeit, besonders betreffend das Russische Reich und den slawischen Osten, sowie betreffend den Balkan und den nahen Orient leisten zu können. (Voss. Ztg.)

---

[1] Die pronominalen Elemente sind im Gegenteil so durchsichtig, daß wir m. E. ganz deutlich erkennen können, daß das sog. Imperfekt in einer Zeit entstanden ist, wo das Pronomen der 2. Person noch nicht nach Zahl und Geschlecht differenziert war, daß es mithin älter ist als das sog. Perfekt.

[2] Abgesehen von solch offenbaren Unrichtigkeiten, wie daß u̯ai̯i̯iqtōl (so immer nach Poebel, in Wirklichkeit ist o bekanntlich kurz!) nur in Anlehnung an ein richtiges Perfektum gebraucht werde (Sp. 26) und daß es auf u̯ali̯iqtōl zurückgehe (Sp. 25).

[1] Neu ist mir nur (Sp. 48), dass der hebr. Inf. absol. qattōl < qattulum, desgl. niqtōl < naqtulum, eine Entdeckung, die wahrscheinlich mit der freilich irrigen Meinung Poebels zusammenhängt, daß auch das ō im Inf. const. qetōl (aus qutul) lang ist. — Was durch das Aufgebot von Formen auf Sp. 48 und 49 bewiesen oder widerlegt werden soll, verstehe ich nicht.



Aus gelehrten Gesellschaften.

In der Januarsitzung der Deutsch-asiatischen Gesellschaft zu Berlin sprach C. H. Becker über die Stellung des Islams im Weltkriege.

In der Sitzung der phil.-hist. Kl. der A. d. W. Berlin vom 20. Januar legte F. W. K. Müller die von ihm in Gemeinschaft mit E. Sieg verfasste Abhandlung „Maitrisimit und Tocharisch vor".

In der Gesamtsitzung der Berl. Akad. der Wissenschaften vom 2. März las Prof. Hellmann über die ägyptischen Witterungsangaben im Kalender von Claudius Ptolemaeus. Ausgehend von der genügend verbürgten Annahme, daß sich das Klima des Mittelmeergebietes in historischer Zeit nicht geändert hat, werden die zahlreichen Witterungsangaben für Alexandria im Kalender des Claudius Ptolemaeus mit den modernen Beobachtungen verglichen und gezeigt, daß jene alten Angaben die wirklichen Verhältnisse nicht wiedergaben.

In der Fachsitzung am 17. 1. 1916 der Geogr. Ges. in Wien sprach E. Oberhummer über den türkischen Völkerkreis.

Personalien.

Prof. Dr. Karl Watzinger, der mit †H. Kohl die Synagogenruinen Palästinas untersucht hat, hat als Nachfolger Noacks einen Ruf nach Tübingen erhalten und angenommen.

Der Ordinarius der Geographie in Wien, Eugen Oberhummer, hat einen Ruf nach Würzburg erhalten.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Berliner Philologische Wochenschrift 1915:
1. *Alb. Mayr, Ueber die vorrömischen Denkmäler der Balearen (A. Schulten). — *Valentin Kurt Müller, Der Polos, die griechische Götterkrone (H. Blümner). — *Fr. Studnicka, Die griechische Kunst an Kriegergräbern (Alfred Brueckner).
2. *Eugen Kagarov, Kult von Fetischen, Pflanzen und Tieren im alten Griechenland (Russisch) (C. Kappus). — *Mariano Son Nicolò, Aegyptisches Vereinsleben zur Zeit der Ptolemäer und Römer 2. Bd. 1. Abt. (Franz Poland).
4. *E. Samter, Die Religion der Griechen (Wide).

Deutsche Lit.-Ztg. 1916:
1. *Wilhelm Caspari, Erdbestattung oder Feuerbestattung (Karl Beth). — *Bruno Meissner, Grundzüge der mittel- und neubabylonischen und der assyrischen Plastik (Johannes Hunger).
2. *Wilhelm Heinrich Roscher, Neue Omphalos-Studien (Martin P. Nilsson).
3. *Friedrich Degenhart, Der hl. Nilus Sinaita, sein Leben und seine Lehre vom Mönchtum. (S. Schiwitz). — *Urkunden des ägyptischen Altertums IV. Abt. Bd. 1. Kurt Sethe, Urkunden der 18. Dynastie I. V. Abt. Heft 1. Hermann Grapow, Religiöse Urkunden (H. O. Lange).
4. *Chr. A. Bugge, Das Christus-Mysterium (Oscar Holtzmann). — J. N. Epstein, Der gaonäische Kommentar zur Ordnung Tohoroth (Ludwig Blau).
5. *Walter Schulz-Minden, Das germanische Haus in vorgeschichtlicher Zeit (Rudolf Meringer).
6. *Johannes Dahse, Die gegenwärtige Krisis in der alttestamentlichen Kritik (H. Holzinger). — *Carl Wessely, Aus der Welt der Papyri (G. A. Gerhard). — *Joseph Hell, Die Religion des Islam I von Mohammed bis Ghazalî. — *Franz Karl Endres, Die Türkei (Eduard von Hoffmeister).

Lit. Zentralblatt 1915:
2. *Heinrich Zimmern, Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss (M. Schorr). — *E. Bolzner, Land und Heimat des Odysseus (H. Ostern, der in ihr eine Befreiung von der Leukas-Krankheit sieht). — *Ernst Siecke, Pûshan (Pr.).
3. *Adolf Grohmann, Göttersymbole und Symboltiere auf südarabischen Denkmälern (Brockelmann).
5. *Wilhelm Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch 16. Aufl. (J. Herrmann). — *Franz Karl Endres, Die Türkei (Brockelmann).
6. *Maximilian Mayer, Apulien vor und während der Hellenisierung, mit besonderer Berücksichtigung der Keramik (Carl Watzinger).

Le Monde oriental. 1915:
IX 2. K. B. Wiklund, De uraliska folken och språken. — Sven Lönborg, Korset och Labarum (mit französischem Resumé). — *J. Kolmodin, Observations sur lex textes bilin de M. Reinisch. — *Chr. A. Bugge, Das Christus-Mysterium (Gillis P: son Wetter). — *Konrad Nielsen, Lappisches Wörterbuch nach den Dialekten von Polmak, Karasjok und Kautokeino Heft 1. (K. B. Wiklund).

Palestine Exploration Fund. 1914:
E. J. Pilcher beschreibt ein jüngst in Kerak in Moab entdecktes Siegel aus Hämatit mit der Inschrift „of Nazarel, the goldsmith". (Leider gibt the Americ. Journ. of Arch., dessen Vol. XIX diese Notiz entnommen ist, nicht die hebräischen Zeichen D. R.).

Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch. 1914, 1915
Read spricht über die Einteilung des Palermosteins. — L. C. Hopkins kritisiert C. J. Ball's Chinese and Sumerian und zeigt, dass für einige der Chinesischen Zeichen nicht die ältesten Formen gewählt seien, und dass die heutige Aussprache nicht für die uralt vorauszusetzende Zeit (4000 v. Chr.) massgebend sein könne. — L. W. King beschreibt zwei Tontafeln aus Warka wahrscheinlich gefunden während der ausgedehnten Grabung der Araber die der Deutschen Expedition unter Dr. J. Jordan folgte. Beide Inschriften berichten den Bau des königlichen Palastes durch Singašid von Uruk; nach dem grösseren Text wurde dies Werk unternommen, nachdem der Neubau von Eanna, dem grossen Tempel der Ištar von Uruk vollendet war. — C. H. W. Johns behandelt zwei neue Prismeninschriften Asarhaddons, die V. Scheil im XIV. Band der Mém. Del. Perse veröffentlicht hat. — A. H. Sayce bespricht die neuen hethitischen Inschriften von Carchemish.

Revue Assyriologique. 1914:
F. Weidner, Zwei neue babylonische Syllabare. — A. Boissier, Zwei Tafeln mit Datierungen aus der Hammurabizeit. — Dhorme veröffentlicht eine Inschrift, welche die Tochter Nabonids nennt; letztere scheint dem Tempeldienst des Sin von Ur geweiht gewesen zu sein. — F. Thureau-Dangin veröffentlicht eine neu vom Louvre erworbene Tafel mit Ištars Himmelfahrt. — V. Scheil veröffentlicht eine Warkaurkunde vom 2. Jahr des Cyrus mit aramäischer Beischrift; belegt Paragraph 194 des Hammurabigesetzes betr. Ammen mit Beispielen; veröffentlicht einen neuen Brief mit der Nennung des Gobryas und führt aus, dass Gubaru ein kriegserfahrener babylonischer Häuptling in vorgerückten Jahren und Gouverneur einer babylonischen Provinz war, zu Cyrus überging, diesem die Eroberung Babylons erleichterte und als erster in Babylon einzog.

Revue des Études Anciennes.
XVI. Perdrizet erklärt den von Reinach in Koptos gefundenen Namen Didas für ägyptisch und nicht thrakisch.

Theologisches Literaturblatt 1915:
19. *Festschrift zum 70. Geburtstag J. Guttmanns, hrsg. v. d. Ges. zur Fördrg. d. Wiss. d. Judentums (H. Laible). — *F. Niebergall, Praktische Auslegung des A. T. Bd. II. Die Propheten (E. König). — *J. K. Niedlich, Kurze Geschichte des israelitischen Volkes (Eberhard). — *T. Canaan, Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel L. (Schneller).



20. *J. Pedersen, Der Eid bei den Semiten (J. W. Rothstein).
20/21. Die Religionen des Orients und die altgermanische Religion. 2. Aufl. (Schuster). — *Ernst Siecke, Der Vegetationsgott (Hugo Gressmann). — *Friedrich Baumgärtel, Elohim ausserhalb des Pentateuch (Ed. König). — *Sigm. Mowinkel, Zur Komposition des Buches Jeremia (Max Löhr). — *Artur Schneider, Die abendländische Spekulation des 12. Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie (Horten). — *Maurice Vernes, Les emprunts de la bible hébraïque au Grec et au Latin (Erich Bischof, der eine köstliche Probe aus dem „unfreiwilligen Witzbuch" gibt).
21. Hugo Gressmann, Das Weihnachts-Evangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht (G. Wohlenberg). — *M. Friedmann, Sifra (Heinr. Laible). — *Wilh. Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch 16. Aufl. (Wilhelm Caspari).
22. *Beiträge zur Religionswissenschaft, herausg. v. d. Religionswissensch. Gesellsch. in Stockholm. 2. Jahrgang H. 1. (E. Hamnarstedt, Schwedische Opfersteine (Aelvkvarner); R. Risberg, Textkritische und exegetische Anmerkungen zu den Makkabäerbüchern; G. P. Wetter, Die „Verherrlichung" im Johannesevangelium (J. Herrmann). — *Gregor von Glasenapp, Der Jahvismus als Gottesvorstellung (Ed. König, der aber bei seiner berechtigten Ablehnung der deutsch-völkischen Pamphlets hätte vermeiden können, ernste Forscher auch nur mittelbar mit hineinzuziehen D. R.). — *E. Kautzsch, Uebungsbuch zur hebräischen Grammatik von Gesenius-Kautzsch. 7. Aufl. besorgt von Lic. Dr. F. O. Kramer J. W. Rothstein). — *Carl Gänssle, The hebrew particle) אשר (Wilhelm Caspari).
23. *A. Greiff, Das Gebet im AT. (W. Caspari).
24. *Franz Wutz, Onomastica sacra (Ed. König).
XXXVI 26. *A. Rahlfs, Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments (O. Procksch).

Theologische Literaturzeitung. 1916:
22. *R. Hartmann, Al-Kuschairîs Darstellung des Sûfîtums (M. Horten). — *H. E. Weber, Historisch-kritische Schriftforschung und Bibelglaube, 2. Aufl. (P. Lobstein). — *F. E. Peiser, Hosea. Philologische Studien zum AT. (W. Staerk). — *S. Krauss, Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte (H. L. Strack). — *H. Lindemann, Florilegii hebraici lexicon (E. König).
23. *Hugo Prinz, Altorientalische Symbolik (Hugo Gressmann, der mit Glück die Hauptthese Prinz's bekämpft, es aber als Fundgrube den Forschern des Alten Testaments und der jüdischen Apokalyptik empfiehlt). — *Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte Julius Wellhausen gewidmet (Fr. Schwally). — *Wilh. Bousset, Kyrios Christos (Rudolf Knopf). — *Aug. Frhr. v. Gall, Die Papyrusurkunden der jüdischen Gemeinden in Elephantine; *Ant. Jirku, Die jüdische Gemeinde von Elephantine (Hugo Duensing).
24. *Jos. Köchling, De coronarum apud antiquos vi atque usu (Pfister). — *Ismar Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung (W. Staerk). — *Eugenius Tisserant, Specimina codicum orientalium (A. Rahlfs).
25/26. *A. v. Gall, Der hebräische Pentateuch der Samaritaner (Karl Marti). — *W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom (A. v. Harnack). — *Nicola Turchi, La civiltà bizantina (von Dobschütz). — *Paul Riessler, Der Prophet Jeremias (Max Löhr).

Theologische Quartalschrift 1915:
3. *Karl Bihlmeyer, Die „syrischen" Kaiser: Karakalla, Elagabal, Severus Alexander und das Christentum (Schluss). — Dentler, Entstehung des israelitischen Monotheismus und Ursprung der christlichen Kirche (Besprechung v. H. F. Hamilton, The people of God.). — *Nivard Schlögl, Die Psalmen; *Alois Hudal, Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches; *Sebastian Euringer, Die Ueberlieferung der arabischen Uebersetzung des Diatesserons (Rieszler).

Theologische Rundschau 1915:
Oktober. *F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum; deutsch v. G. Gehrich. 2. Aufl. (Heitmüller).

Wochenschrift f. Klassische Philologie 1916:
1916. 1. Johannes Dräseke, zu den Bruchstücken der „Blemmyomachia".
3. Mitteilung: Bartholomae, Zur Sprache der Hethiter.
4. *Morris Jastrow jr., Babylonian - Assyrian birth-omens and their culturell significance (Wolfgang Schultz).

Zeitschr. f. d. alttest. Wissenschaft. 1915:
35. J. 3/4 H. Paul Humbert, Das fünfte Schöpfungswerk (Gen. I 14—19) (Eine Ausscheidung von Glossen, die vom philologischen Standpunkt aus freudig gebilligt werden muss. D. R.) — W. Caspari, Die kleineren Personenlisten in Samuelis. — Karl Budde, Zum Text der Psalmen. — J. A. Knudtzon, Bemerkungen zur 28. Auflage der hebräischen Grammatik von Gesenius. — Abraham J. Michalski, Raschis Einfluss auf Nicolaus von Lyra in der Auslegung der Bücher Leviticus Numeri und Deuteronomium.

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weiter gegeben.

*Le Monde oriental IX 2.
*Sphinx vol. XIX fasc. III.
* Günther Roeder, Urkunden zur Religion des alten Aegypten. Eugen Diederichs, Jena, 1915. M. 7,50.
Benzion Kellermann, Die Kämpfe Gottes von Lewi ben Gerson. 2. Teil (Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums Band V Heft 1—3). Berlin, Mayer & Müller, 1916. M. 9.
Georg Jacob, Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische II. Teil 2. Aufl. Berlin, Mayer & Müller, 1916. M. 4.
H. Dorsch, Vokabularium der Nkosi-Sprache (Kamerun). Deutsch-Nkosi (Jahrbuch der Hamburgischen Wiss. Anstalten 32 1914 (5. Beiheft: Mitteilungen, veröffentlicht vom Seminar für Kolonialsprachen). Hamburg, Otto Meissner, 1915. M. 2—
M. Horten, Schlüssel zur kleinen Türkischen Sprachlehre (Methode Gaspey-Otto-Sauer). Heidelberg, Julius Groos, 1916. M. 2—.
Hans Stumme und Halil Fikret, Türkische Lesestoffe handschriftlich im Ryk'a-Charakter und umschrieben mit lateinischen Buchstaben, unter Beifügung einer einführenden Darstellung des türk. Alphabets im Ryk'a-Charakter. Leipzig, O. Harrassowitz, 1916. M. 1,50.
Halidet Edib Hanum, Das neue Turan. Ein türkisches Frauenschicksal. (Deutsche Orientbücherei, hrsg. v. E. Jäckh, VI). G. Kiepenhauer, Weimar. 1916, M. 1,50.
Wely, Bey Bolland, Praktisches türkisches Lehrbuch. Stuttgart, Wilhelm Violet, 1916.
Ch. Tschernowitz, Die Entstehung des Schulchan-Aruch. Bern, Akad. Buchh. v. Max Dressel, 1915. M. 2,40.
G. van der Leeuw, Godsvoorstellingen in de oud-aegyptische Pyramidetexten. Leiden, E. J. Brill, 1916.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

19. Jahrgang Nr. 5 — Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. — Mai 1916

Inhalt.

Ein Skarabäus zu Cambridge.

Von A. Wiedemann.

In dem Fitzwilliam-Museum zu Cambridge befindet sich ein braun glasierter Skarabäus, welcher in dem wissenschaftlichen Katalog der Sammlung[1] unter den echten „Skarabäen, beschrieben mit den Namen von Privatpersonen" veröffentlicht worden ist. Seine von dem Herausgeber in Typen wiedergegebene und daher wohl nur die annähernde Gestalt der Zeichen zeigende Inschrift lautet nach dieser Veröffentlichung: [Hieroglyphen] (2) [Hieroglyphen] (3) [Hieroglyphen] (?). Dieser Name *Sch* (das Zeichen sechet ist jedenfalls für š verlesen) *surr* ist sicher kein ägyptischer. Wie er tatsächlich aufzufassen ist, lässt sich, wie mir scheint, mit etwas Kombination leicht feststellen.

Bei einer Durchsicht falscher Skarabäen ergibt sich bald, dass die Zeichen [Hieroglyphe], [Hieroglyphe], [Hieroglyphe] und [Hieroglyphe] von den Fälschern vielfach nicht auseinander gehalten werden. Man wird daher hier ohne Bedenken das erste *r* als *t* fassen dürfen. Ferner wird man das 2. und 3. Zeichen umzustellen haben, so dass also *šustr* dastehn sollte. Darin würde aber nicht der deutsche Name Schuster zu sehen sein, sondern der englische, der Aussprache nach geschriebene Chester. Es wäre dies der Nachname des Rev. Greville J. Chester, des Mannes, welcher dem Vorworte des Katalogs zufolge einen Teil der Sammlung zu Cambridge schenkte, den ich in etwa der Zeit, in welcher der von mir an anderer Stelle[1] besprochene gefälschte Skarabäus mit dem Namen des ungarischen Baron Paul Weisz entstand, in Aegypten antraf.

Auffallend erscheint die Verwendung des [Hieroglyphe] für das erste *e* in diesem Namen, während das Fehlen des zweiten *e* bei der englischen Aussprache, welche es fast ganz verschwinden lässt, sich leicht erklärt. Man würde für das erste *e* in Chester, da ein *e* in den Umschriftalphabeten zu fehlen pflegt, als Ersatz am ehesten ein [Hieroglyphe] erwarten, dessen Gestalt von der des [Hieroglyphe] so stark abweicht, dass ein Fälscher diese beiden Zeichen nicht leicht verwechseln konnte. Schlägt man aber in dem ersten Bande des „Handbook for Travellers in Egypt" von Murray London, 1880, an welchem laut des Vorworts Chester Mitarbeiter war, auf S. 68 die Hieroglyphenliste auf, so findet man, dass hier die Zeichen [Hieroglyphe] und [Hieroglyphe] miteinander verwechselt worden sind, der Aasgeier (sog. Adler) ist als *Hor*, der Sperber-Falke als *a* aufgeführt worden. Den Falken zeichneten die Fälscher zu Luxor, wie ein Vergleich einer Reihe von 1880/2 von mir dort gesammelter falscher Skarabäen zeigt, sehr schlank und an [Hieroglyphe] erinnernd. So wird denn auch auf dem Skarabäus statt des als *a* aufgefassten Falken das Zeichen des jungen Vogels eingesetzt worden sein.

[1] E. A. Wallis Budge, A Catalogue of the Egyptian Collection in the Fitzwilliam Museum. Cambridge 1893. S. 98, Nr. 158.

[1] Wochenschrift für klassische Philologie XXXII Sp. 406.

Dieser Irrtum in dem an dieser Stelle des Skarabäus verwerteten Zeichens, welcher sich aus dem englischen Reisehandbuche erklärt, scheint mir die Vermutung, dass die Inschrift auf eine englische Vorlage zurückgeht, entschieden zu bestätigen. Es wird sich hier wie bei dem Weisz-Skarabäus um ein Stück handeln, welches der Besitzer zu seinem eigenen Vergnügen herstellen liess, ohne daran zu denken, dass es später als echtes Altertum angesehen werden könnte. Der Sinn der Schlusszeichen, welche der Herausgeber, wie sein ? zeigt, nicht sicher zu lesen vermochte, ist nicht klar. Am ehesten würde man an ein denken, bei dem der senkrechte Stab des Zeichens für Gott, wie bei falschen Skarabäen sehr häufig, kurz ausgefallen ist. Beide Zeichen finden sich in der Liste von Murray, und ihre für den Entwerfer der Vorlage leicht erfahrbare Bedeutung „Gott liebend" würde für einen Reverend sehr gut passen.

Zu Jer. 37, 12.

Von Jakob Sperber.

Jer. 37, 12 ist eine schwer zu verstehende Stelle. In V 11 wird der Abzug der Chaldäer berichtet, in dem folgenden Vers heisst es, Jeremia habe Jerusalem verlassen und nach dem Land Benjamin ziehen gewollt, לַחֲלֹק משם בתוך העם. Als er beim Benjamintor anlangte, da ergriff ihn der Wachthabende Jir'ijja und sagte zu ihm: du willst zu den Chaldäern übergehen. Jeremia wehrte sich gegen diese Beschuldigung mit den Worten: Lüge, ich gehe nicht zu den Chaldäern über. Jir'ijja aber hörte nicht auf ihn und brachte ihn zu den Fürsten, die ihn dem Gefängnis übergaben (V. 15). Es erhebt sich nun die Frage, was V. 12 b bedeuten mag. Nach dem Vorgang der alten Versionen übersetzen die Neueren mit: „eine Erbschaft in Empfang zu nehmen" (vgl. Duhm z. St.). Jer. soll den Abzug der Chaldäer dazu benutzt haben, um eine Erbschaftsangelegenheit in seiner Heimat zu regeln. Gegen diese Deutung sprechen sowohl der Zusammenhang als auch die grammatische Konstruktion. Was den Zusammenhang betrifft, in dem unser Vers steht, so ist kaum anzunehmen, dass Jer. in einer so ernsten Zeit, wie es die Belagerung Jerusalems durch die Chaldäer war, an die Ordnung einer Vermögensangelegenheit gedacht hätte. Kap. 32, das nach Löhr (s. Komm. z. St.) eine Illustration zu unserm Vers darstellen soll, passt nicht her. Die Bedeutung des Kap. 32 liegt nicht in der Vornahme der Handlung, sondern in deren symbolischen Ausdeutung (vgl. 32, 16—Schluss). Ferner stimmt die Bezeichnung בתוך העם nicht zu dieser Deutung. Eine Erbschaft erhält man doch von einer bestimmten Person, nicht jedoch „unter dem Volke".

Diese Schwierigkeiten heben sich, wenn wir hier √חלק = ass. ḫalâku entfliehen (s. Delitzsch HWB s. v.) setzen. לַחֲלֹק ist auch, wie Barth (Nominalbildung I § 77 c) nachgewiesen hat, keine Hiph'il form, sondern ein Infinitiv Kal. Der Vers wäre dann zu übersetzen: „Und Jeremia ging aus Jerusalem, um nach dem Lande Benjamin zu gehen, um von dort zu entfliehen[1] unter dem Volk". Jetzt haben wir einen richtigen Zusammenhang gewonnen. Jer. benutzt den Abzug der Chaldäer, um sich nach dem Lande Benjamin zu retten. Anlass mag ihm dazu das Verhalten der Grossen ihm gegenüber gegeben haben. Der Wachthabende am Benjamintor jedoch glaubt, dass Jer. zu den Chaldäern übergehen will und hält ihm dies vor. Gegen eine solche Verdächtigung wehrt sich Jer. mit scharfen Worten (V. 14), die ihm jedoch nichts nützen.

Ein Preislied auf Babylon

(Veröffentlicht von E. Ebeling in Religiöse Keilschrifttexte aus Assur I 8).

Vorderseite

— — — — tir ^{ki}: ú — — — — —
— — en-lîl-lá-gé: šú-ba-ru-ú ša ^{ilu} [en-lîl]

[lù níg-ḫu]l-àm: šá limutta^{ta} ina pa-ni-šu-un
[igi-ne]-ne-šù ǵil[2]-bi: ú-šap-ra-ku
[nam]-tag-ga-bi ab-íl-íl: a-ra-an-šu-nu i-za-bi-bil(!)[3]

---

nibru^{ki}uru^{dingir} en-lîl-lá: ni-ip-pu-ru àl^{ilu} bêl
tin-tir^{ki} šà-gi-du-gé; ba-bi-lu bi-bíl lìb-bi-šu

---

nibru^{ki} tin-tir^{ki}: ni-ip-pu-ru ba-bi-lu
uš[4]-bi áš-àm: te-im-šú-nu ištên-ma

---

tin-tir^{ki} lù-igi-dŭ-šù: ba-bi-lu ša ana da-ga-li
asilal[5] diri(g)-eš: ri-ša-ti ma-lu-ú

---

lù-ku-a tin-tir^{ki}: a-šib ba-bi-lim
nam-ti-la ne-in-dirig-ga: ba-la-ṭa ut-t[ar]

---

tin-tir^{ki} ka-lum: ba-bi-lu as-sa[-nu-ú]
ni-tuk-ki kuku[6]-ga: [ša en-bu]-šá ištên[7] ṭa[-a-bi

---

[1] Schon Ḳimḥi erklärt es mit לשון חשמטה „sich entziehen", ebenso Jônâ b. Ganâḥ in Sefer ha-šorâšim S. 157 mit המלט (auf die letztere Stelle hat mich Herr Prof. Aptowitzer-Wien aufmerksam gemacht).

[2] Für die Les. s. Del. sum. Gloss. S. 213.

[3] So auf dem Original für il.

[4] Für die Les. s. Del. sum. Gloss. S. 53 bei umuš.

[5] Für die Les. s. Del. sum. Gloss. S. 16. Hier scheint allerdings auf dem Original ein Zeichen zu stehen, das wie Šar mit si-lal aussieht. Vielleicht steht aber doch a-lal innen. — [6] Für die Lesart s. Del. sum. Gloss. S. 125 bei IV ku. — [7] Steht so auf dem Orig.



Rückseite.

Z. 1. — — an[Z. 2. — — silim-ma [Z. 3. — — nam-ab-ba ê — bi

Z. 4 — — ši-in-gi egir-bi: i-maḫ-ḫa-[ru

Z. 5 — si-di-e-ne: ar-kat-su[

[lù níg]-ḫul tin-tir[ki]: šá li-mut-ti ba-bi-[lim] [mu-ne]-in-dug-ga: i-ḳab-bu-ú ina nir-ti — — ni-šù mu-un-zi-ga: i-na-*saḫ* ana *alitti*[1]-*šá* níg-nam-mamu-n]e-íb-gar:mim-ma iš-ša-k[a-nu]

[lù dib-ba tin]-tir[ki]: šá ba-bi-la-a i-ṣa-ba-tu [ibila tin-tir[ki] gé] — — — e: mar ba-bilim i-ḫab-bi-lu i-ḳab[-bu-u]

[lù *ra te ibila* tin-tir[[ki]: šá li-it mar ba-bi-[lim] abgebrochen: i-ma-ḫa-ṣu i-mir ma[abgebrochen: [ina pu]-di-šu išakanu[nu] libbašu ul ṭâb

---

abgebrochen: ša mar ba]-bi-lim ana rusu-ut

Rest abgebrochen.

Uebersetzung.

2. Šubarû gehört Enlil.

Wer Böses vor ihnen
in den Weg stellt,
ihre Strafe wird er tragen.

Nippur ist die Stadt Bêls,
Babylon sein Liebling.

Nippur und Babylon,
ihre Sache ist eins.

Babylon ists, das für das Beschauen
voll von Freude ist.

Wer Babylon bewohnt,
mehrt das Leben.

Babylon ist (wie) eine Dattel aus Dilmun,
deren Frucht *als einzige* süss ist

Rückseite.

Z. 4 . . . empfängt
seine *Zukunft gut leitet*,

Wer Böses über Babylon
spricht, mit Mord
(es) zerstört, während seiner *Gebärerin*
jegliches *auferlegt wird*,

Wer Babylon einnimmt,
einen Sohn Babylons schmäht,

Wer einen Sohn Babylons auf die Wange
schlägt, einen . . .

---

auf seine Schulter legt,
Wer einen Sohn Babylons zur . . .
Rest abgebrochen

Bemerkungen: Vs. Z. 15 ištên mir nicht verständlich; meine Uebers. ist ein Versuch.

Rs. Z. 8 u. 9 leider paläogr. sehr unsicher; daher ist auch die Uebers. sehr fraglich. Z. 11 Iḫabbilu iqabbi ist *ἓν διὰ δυοῖν* schmähend spricht.

13 i-mir etwa einen „Mühlstein"? „Esel" auch in anderen sem. Sprachen für den unteren Mühlstein gebraucht.

[1] Ich vermute hier gám-ma: vgl. für die Les. alittu Del. sum. Gloss. S. 84 u. gan.

Eine neue Weihbelschrift aus der Zeit Urukaginas.

Von Ernst F. Weidner.

Wie wir aus den Inschriften altbabylonischer Könige und Fürsten wissen, ist es im dritten vorchristlichen Jahrtausend in Babylonien allgemeine Sitte gewesen, den Weihgegenständen, die man in den Tempeln der Götter oder an sonstigen heiligen Stätten aufstellte, einen Namen zu geben, der meistens eine Bitte für den Spender in sich schloss. Diese Sitte können wir von der Zeit der ältesten Inschriften an bis etwa zum Ausgang der ersten Dynastie von Babylon durchgehend verfolgen; später beginnt sie zu verschwinden und ist nur noch selten zu belegen. Am häufigsten hat diesen Brauch wohl der fromme Priesterkönig Gudea ausgeübt; in den Namen, die er den Statuen[1], Götterbarken[2], Götterwaffen[3], Musikinstrumenten[4] usw. beigelegt, fleht er den Segen des Gottes Ningirsu und der Göttin Bau auf sein Haupt herab. Aber auch die Inschriften der Fürsten Eannatum[5], Entemena[6], Urukagina[7], Nammaḫni[8], Urninsun[9] und anderer berichten uns von dem Bestehen gleichen Brauches in späterer und früherer Zeit.

Wir werden ohne weiteres annehmen dürfen, dass der Name, den ein Weihgegenstand erhalten hatte, in seiner Nähe irgendwie angeschrieben war. Bei grösseren Gegenständen, wie Statuen und dgl., ist er auf ihm selbst zu lesen gewesen, wie wir den Statuen Gudeas entnehmen können. Bei kleineren Gegenständen war dies wohl weniger angebracht. Ueber den Ausweg, den man hier gefunden hat, orientieren uns zwei kleine Inschriften Urukaginas. Sie stehen auf kleinen, in der Längsrichtung durchbohrten olivenförmigen Tongebilden und sind bekannt unter dem Namen „Olive A und B" des Urukagina. Die Inschriften lauten (s. Thureau-Dangin, VAB I, S. 44/45): (A) „'Ningirsu spricht im Tempel von Uruk gute Worte mit Bau (über) Urukagina', (ist) sein

---

[1] Statue A, III, 4 ff. (Thureau-Dangin, VAB I, S. 66/67), Statue B, VII, 14 ff. (ib., S. 72/73), Statue C, III, 18 ff. (ib., S. 76/77), Statue D, V, 2 ff. (ib., S. 78/79), Statue E, IX, 1 ff. (ib., S. 82/83), Statue H, III, 1 ff. (ib., S. 86/87), Statue I, V, 8 ff. (ib.), Statue K, VI, 1 ff. (ibl.), Zyl. A. XXIII, 9 ff. (ib., S. 114 f./115 f.), Weibl. Statue A, linke Seite, 1 ff. (ib., S. 146/147), Weibl. Statue B, II, 7 ff. (ib., S. 146/147).

[2] Statue D, III, 4 (VAB I, S. 76/77).

[3] Zyl. A, X, 2 ff. (VAB I, S. 100/101).

[4] Statue E, IV, 12 (VAB I, S. 80/81).

[5] Geierstele, Unterschrift 1 ff. (VAB I, S. 18 f./19 f.).

[6] Backstein A, VIII, 1 f. (VAB I S. 36/37).

[7] Olive A und B (VAB I, S. 44/45).

[8] Streitkolben A, 11 ff. (VAB I, S. 64/65).

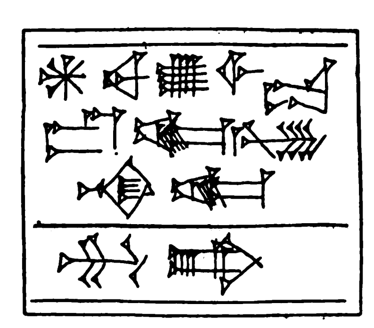
[9] Steinschüssel 10 ff. (VAB I, S. 66/67).



Name“ und (B) „‘Ningirsu zu Urukagina wie (zum) Vogelgott *Im-dugud*^(ḫu) hat ....’, (ist) sein Name“. Es wird kein Trugschluss sein, wenn wir annehmen, dass diese „Oliven“, an Fäden befestigt oder auf Pflöcke gesteckt, in der Nähe der Weihgegenstände, deren Namen sie enthielten, als Weihbeischriften angebracht waren.

Ich möchte nun hier ein neues Exemplar einer solchen Weihbeischrift veröffentlichen, das sich in deutschem Privatbesitz befindet.

Es trägt die Inschrift:



[1] ^(d)*Ba-ú igi-DU*[1] *Uru-ka-gi-na-ka* [2]*mu-bi*

„‘Bau ist die Führerin Urukaginas’, ist sein Name“.

Welcher Art der Weihgegenstand war, der diesen Namen trug, ist natürlich nicht festzustellen.

Zum sog. 2. Arzawa-Brief.

Von J. A. Knudtzon.

Der Aufsatz des Herrn Otto Schroeder im vor. Jahrg. Sp. 231 f. veranlasst mich zu einer Erklärung über meine „Verlesung von *šá* und *ta*“ auf dieser Tafel. An allen Stellen, wo er *šá* (in meiner Umschrift *ša*) statt meines *ta* liest, habe auch ich in der Mitte des Zeichens nur einen senkrechten Keil gesehen (ganz sicher Z. 18 und wohl auch Z. 1, wahrscheinlich Z. 17); ausserdem aber auch im vorletzten Zeichen von Z. 5 ganz deutlich. Vor diesem senkrechten Keil sind an allen Stellen, wo der Anfang des Zeichens ganz deutlich ist (wenigstens Z. 5 und 18), nur zwei parallele wagerechte Keile vorhanden. Da nun das erste Zeichen von Z. 8, das auch Schroeder für *šá* (*ša*) hält, mir mit drei (oder mehr?) wagerechten Keilen anzufangen schien, und da es sehr nahe liegt, das eben genannte Zeichen von Z. 5 für *ta* zu halten, weil es auf ein *at* folgt, so habe ich bei meiner Bearbeitung der Tafel angenommen (vgl. EA S. 714 Anm. a), dass *ta* hier bald mit zwei bald mit nur einem senkrechten Keil in der Mitte geschrieben worden ist. Eine solche Schmälerung der Schreibweise wäre wohl ebenso gut möglich als die analoge Erweiterung des Zeichens für *šá* (*ša*) auf mehreren El-Amarna-Tafeln, auf welchen es durchgehend zwei parallele senkrechte Keile in der Mitte aufweist. Indes wäre es doch etwas ganz anderes, dass *ta* auf einer kleinen Tafel an neun Stellen regelrechte, an vier anderen aber eine derart geschmälerte Form haben sollte. Und was die zwei vorhin genannten Rücksichten betrifft, so nötigt das drittletzte Zeichen von V. 5 (*at*) doch nicht zu der Annahme, dass das folgende *ta* sei, und der vermutete Anfang des *šá* (*ša*) Z. 8 schliesst nicht aus, dass es an anderen Stellen der Tafel mit nur zwei wagerechten Keilen angefangen haben mag; vgl. den Brief des Amenophis III. an den König von Arzawa, in welchem *šá* (*ša*) bald mit drei (meistens), bald mit vier (Z. 22 und das zweite Mal Z. 29) wagerechten anfängt. Nun ist es ja auch der Fall, dass *šá* (*ša*) sonst bisweilen mit nur zwei wagerechten anfängt; so sicher in Nr. 43 und wahrscheinlich auch in Nr. 190 (Z. 3, vgl auch Z. 6); ob auch auf der Rs. von Nr. 351, muss dahingestellt werden (auf der Vs. fängt es in Kol. 1 mit drei und in Kol 4. mit vier wagerechten an).

Zu den übrigen Verbesserungen mag es mir gestattet sein, folgendes zu bemerken:

Z. 2. Was ich zwischen dem zweiten *an* und dem letzten Zeichen (in meiner Umschrift *aš*) gesehen habe, gleicht *na* (vgl. besonders Z. 12 Anfang und Z. 16), und ich habe es für das ganze Zeichen gehalten. Hierin habe ich mich also geirrt; wie ich aber aus dem einen schrägen Keil eines *da* (Z. 7, 19, 24) habe zwei machen können, verstehe ich nicht.

Z. 7. Dem ersten *an* gehen drei parallele senkrechte Keile vorher, von denen die zwei ersten wohl ziemlich gleich breit und der dritte ein wenig breiter ist. Vor diesen senkrechten Keilen ist unten in der Zeile ein wagerechter sicher, und oberhalb von diesem schien mir sichere Spur von noch einem wagerechten vorhanden zu sein. Die weiteren Spuren, die ich zu sehen glaubte, schienen mir aber eher von einem senkrechten, der den letztgenannten wagerechten an dessen Anfang gekreuzt hätte, als von einem dritten wagerechten (höher hinauf) herzurühren. Indes darf ich letztere Möglichkeit nicht bestreiten, und ausserdem kann ich mich nicht besinnen, eine Gestalt des *sa* gesehen zu haben, die dem, was hier sicher vorhanden ist, zusammen mit dem, was ich zu sehen geglaubt habe, ganz entspräche. Andererseits ist aber bei *ma-a*, das Schroeder statt *sa* liest, ein doppeltes in Betracht zu ziehen, erstens ob *a* sonst auf der Tafel wirklich nur

[1] Zur Lesung von *igi-DU* als *igi-ir* bez. *palil* s. Delitzsch, *Sumer. Glossar*, S. 20 und 73.

aus zwei parallelen senkrechten Keilen besteht (vgl. EA S. 275 Anm. u), und zweitens ob nicht bei dem *ma* ein breiterer Schlusskeil zu erwarten gewesen wäre (vgl. Z. 22, wo *za* auf *ma* folgt).

Z. 8. In dem betreffenden Zeichen habe auch ich den Zwischenraum zwischen den schrägen Anfangskeilen und dem schliessenden senkrechten beobachtet, glaubte aber, weil in diesem Raum keine sicheren Schriftzüge zu sehen waren (vgl. auch Schroeder) *tú* annehmen zu müssen, obwohl dieses Zeichen sonst auf der Tafel (Z. 17, 19) keinen solchen Zwischenraum aufweist. Ist es nicht *tú*, so wird es ohne Zweifel *ki* (Z. 1, 6, 14, 25) sein.

Z. 11. *te* statt des *aš-šu* meiner Umschrift ist ohne Zweifel richtig.

Z. 12. Gegen das Zeichen *biš*, das ich nach meiner letzten Besichtigung der Tafel (im Sommer 1904) sogar für sicher hielt, ist, selbst wenn man davon absieht, dass die Spuren, die ich von der rechten Reihe der senkrechten Keile zu sehen glaubte, ziemlich undeutlich sind und also ungültig sein mögen, doch vielleicht geltend zu machen, dass es statt des einen grossen schrägen Keils (Winkelhakens) doch wohl eher zwei kleinere hätte aufweisen sollen. Unmittelbar vor den genannten undeutlichen Spuren habe ich bei meinen Besichtigungen der Tafel immer zwei senkrechte Keile, den einen über dem anderen, gesehen, und dann wäre es ausgeschlossen, hier *ku* anzunehmen. Vor diesen senkrechten Keilen habe ich drei parallele wagerechte gesehen, von denen der mittlere etwas mehr vom oberen als vom unteren entfernt ist, und in diesem Zwischenraum vielleicht noch Spuren eines vierten. In dem Zeichen vor *iš* Z. 14, das ich für *ku* gehalten habe, sind nach dem, was ich gesehen habe, nur drei wagerechte vorhanden. Trotz der Bedenken, die somit gegen ein *ku* vor dem oben genannten Winkelhaken angeführt werden könnten, wage ich das Ergebnis der gründlichen Untersuchung, die Schroeder veranstaltet hat, doch nicht zu beanstanden.

Z. 15. „Wenn keine Rasur vorliegt", steht nach Schroeder eher *ḫa* als *za* da. Demnach soll ich keinen der zwei kleinen schrägen Keile, die *ḫa* sonst auf der Tafel aufweist[1], gesehen haben. Das kommt mir etwas sonderbar vor; ich darf aber das Ergebnis der Untersuchung von Schroeder doch nicht bestreiten.

[1] Das Zeichen ist vollständig erhalten Z. 13, 22, 25; ziemlich gut erhalten Z. 3, 7, 16; am Schluss beschädigt Z. 4.

Zum sog. 2. Arzawa-Brief (VAT 342)

Nachtrag.

Von Otto Schroeder.

Da Herr Professor Knudtzon mir freundlichst seine Bemerkungen zum 2. Arzawa-Brief vor der Drucklegung zugänglich machte, wofür ich ihm auch an dieser Stelle meinen verbindlichsten Dank aussprechen möchte, konnte ich die strittigen Stellen rechtzeitig auf dem Original nochmals eingehend prüfen, so dass die Ergebnisse dieser Nachlese gleichzeitig mit Knudtzons Artikel vorgelegt werden können.

Zeile 2 mag Knudtzon mit der Lesung *na* doch im Recht sein; allerdings beginnt das, was dasteht, mit drei parallelen Wagerechten (vgl. meine Autographie VAS XII Nr. 202); man muss wohl annehmen, dass das Zeichen über eine Korrektur geschrieben wurde oder aber selbst als Korrektur zu betrachten ist.

Zeile 5 lese ich gleich Knudtzon das vorletzte Zeichen *ta*, wenngleich nur ein *šá* (also nur mit einem Senkrechten statt der zu erwartenden zwei) erkennbar ist. Unterhalb des unteren Schrägen ist der Ton beschädigt; hier glaubte ich die Spuren des fehlenden 2. Senkrechten bemerken zu können; dieser ist aber nicht mit Sicherheit festzustellen.

Zeile 7 ist *ma-a* überaus wahrscheinlich;
Zeile 12 ist *ku-u* sicher.

Zeile 15 liess ich bereits OLZ 1915 (Nr. 8) Sp. 231 f. die Möglichkeit einer Rasur (dann mit Knudtzon *za* zu lesen!) offen. Man sieht je eine schräge Spur in den beiden unteren Senkrechten genau da, wo beim *ḫa* die Winkelhaken sitzen; ausserdem eine ebensolche Spur im rechten oberen Senkrechten.

Besprechungen.

Carl Bezold: Historische Keilschrifttexte aus Assur. Zettelproben des Babylonisch-assyrischen Wörterbuchs der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Stiftung Heinrich Lanz. Jahrg. 1915. 8. Abhdlg.) 67 S. gr. 8°. M. 2.25. Heidelberg, C. Winter, 1915. Besprochen von Bruno Meissner, Breslau.

Die Heidelberger Akademie der Wissenschaften hat die Absicht, unter der Leitung von Bezold und der Mitarbeiterschaft vieler Gelehrten ein Babylonisch-assyrisches Wörterbuch herauszugeben. Ursprünglich hatte B. die Absicht, über den Arbeitsplan einen eigenen Bericht zu veröffentlichen; da aber der Krieg diese ganze internationale Arbeit verschiebt, hat er sich entschlossen, um uns einen Einblick in die Behandlung der Inschriften zu geben, als „Proben" die von Messerschmidt publizierten Keilschrifttexte aus Assur historischen In-

haltszu umschreiben und zu übersetzen. Die Wahl gerade dieser Publikation ist nur zu billigen; denn die Inschriften bieten ausser einigen unverständlichen Bauausdrücken verhältnismässig wenig Schwierigkeiten und waren zudem zum Teil noch nicht behandelt. Allerdings so unbearbeitet, wie B. annimmt, sind die Texte nicht. Schon in den MDOG hatten Andrae, Delitzsch und Messerschmidt mehrfach Auszüge aus ihnen gegeben, bei Andrae, Festungswerke 155 ff. waren die baugeschichtlich wichtigen Urkunden behandelt, Luckenbill hatte AJSL XXVIII, 153 ff.[1] die Inschriften der altassyrischen Könige bis Tukulti-Ninib übersetzt, und einzelne Stellen waren von verschiedenen Forschern besprochen. Fast alle diese Arbeiten hat B. ignoriert. Auch fällt es bei seiner sonst so bekannten Akribie auf, dass Varianten nur selten gegeben sind und dass bei der Uebersetzung die Ergänzungen nicht eingeklammert werden. Zu seiner Uebersetzung bemerkt er, dass er sie im Kolleg mit zwei Zuhörern durchgesprochen habe und „durch sie vor manchem Fehler bewahrt und auf manche richtige Fährte geleitet worden“ sei. Wie mir scheint, sind aber trotzdem noch recht viele Corrigenda stehen geblieben. Sehen wir uns daher B.s Umschriften und Uebersetzungen einmal genauer an:

Nr. 1 war schon im wesentlichen richtig MDOG 26, 54; 44, 30 und von Luckenbill AJSL XXVIII, 166 übersetzt worden. B. liest Z. 8 statt des etwas verschobenen, aber nach Z. 11 zu restituierenden: *Šá-lim-a-ḫu-um* vielmehr: *Ik* (?)-*dun* (?). — ib. 12 ist mit Delitzsch MDOG 44, 30 (worauf mich Zimmern aufmerksam macht): *Ka-šá* (!)-*(il)[A-šir]* zu lesen.

Nr. 2, I, 4 u. ö. Kann B. die Lesung: *šúr* für das Zeichen: *usar* (Br. 10138) beweisen? Nr. 3 Vs. 12 u. ö. liest er das Ideogramm: *(il) A-USAR*: *(il) Au-šar*. — ib. 13. *ina šarrâni* bedeutet nicht „nach den Königen“. — ib. 22 u. ö. Die Form: *[e-na]-aḫ-ma* zeigt, dass der Satz ein Hauptsatz ist und also nicht übersetzt werden darf „als der Tempel Enlils ... verfallen war“. — ib. II, 10f. *itinnu* ist schon von Hrozný, Revue sém. 1908 Juli und mir OLZ 1912, 58 richtig erklärt worden. *itinnu* ist „der Baumeister“. Auch die Ergänzung der nächsten Zeile zu *šutê[šuru]* halte ich nicht für treffend, sondern ich möchte, wie ich schon OLZ 1912, 58 angab, das fragliche Verbum nach Nr. 2, III, 5; CH § 223 usw. zu: *šú-te-iṣ/s-b[u-ú]* ergänzen. — ib. 16 scheint mir Luckenbills Ergänzung: *i-na [bâbât]im* gegenüber der von B.: *i-na [gušû]rê* den Vorzug zu verdienen. — ib. 20 ff. Wie Nr. 13, IV, 20 ff. zeigt, handelt es sich hier um Beigaben bei der Fundamentierung des Baues. — ib. IV, 3. Die fehlerhafte Uebersetzung von: *lû iššâm* als „ich habe festgesetzt“ ist hinten noch ganz kurz korrigiert. Die Form ist natürlich IV, 1. — ib. V, 2 f. *te-im-me-ni-ia* und *na-ri-e-ia* dürften, wie Zz. 6, 7, 13 zeigen, wohl Plurale sein. Also wird der Passus zu übersetzen sein: „Wann der Tempel baufällig geworden sein wird, möge irgend einer unter den Königen, meinen Söhnen, der den Tempel erneuert, meine Grundsteinurkunden und meine Steintafeln mit Oel salben.“ — ib. 14. Die Lesung *ma*(!)-*mia* scheint unmöglich zu sein. Die Uebersetzung „irgend etwas“ ist jedenfalls falsch (s. u.). — ib. 19. *ḳebêru* bedeutet nicht „verwischen“, sondern „begraben, bedecken“ (קבר). — ib. VI, 4. Das erste Zeichen ist nicht: *ba*, wie ein Vergleich mit I, 3 zeigt, sondern: *ku*. Wir werden daher zu ergänzen haben: *[ze]r-šú[li-il]-ku-tu* = „seinen [Sam]en [mögen] sie wegraffen“. — ib. 8. Nach den Nachträgen von Delitzsch S. 73* ist das letzte Zeichen: *ku*; daher ist B.s abenteuerliche und unerklärte Lesung: *ib-tal-kit* in: *ip-ri-ku* (!) zu verändern, zumal *parâku* auch sonst mit: *ina pân* konstruiert wird; vgl. Delitzsch HW 540. Es ist also zu übersetzen: „[v]or dem Kön[ig]e, seinem [Ge]gner, mögen [e]r und seine Truppen [ni]cht Gewalt haben“. — ib. 9. Der hier erwähnte Gott ist natürlich: *Nergal* (Br. 9202). B. liest unbegreiflicher Weise: *(ilu) Kiš-uru-gal*. — ib. 11. Ist die Bedeutung „Untergang“ für: *išittu* irgendwie zu begründen? — ib. 20 f. Da: *limuttišu* Genitiv ist, kann: *lûrabiṣ* keine Verbalform sein. Es ist vielmehr als: *lû rabiṣ limuttišu* zu fassen und zu übersetzen: „er möge sein Unheilsdämon (sein auf ewig)“.

Nr. 3 Vs. 1. *simtu* ist nicht „Geschöpf (?)“. Das Richtige findet sich bereits bei Jensen KB VI, 1, 370 f. — ib. 2 u. ö. halte ich: *šá-ka-an-ki* für eine schlechte Schreibung von: *šakanakku*. — ib. 3. Die alte Lesung: *dapnûti* (Delitzsch HW 225) wird gegenüber B.s: *tabnûti* auch durch Thureau-Dangin, 8me camp. de Sargon Z. 154; BA X, 1, 35, 7 als richtig erwiesen. B. übergeht das Wort in der Uebersetzung. — ib. 9. Die Uebersetzung „der Erhalter der Gesamtheit der Menschen“ für: *ṣâbit kiššat nišê* wird sich nicht aufrechterhalten lassen. — ib. 31. Wie will B. die Uebersetzung „sie war errichtet“ für: *šûturat* rechtfertigen? Es ist doch III, 1 von (*u*)*atâru*. — ib. 31 u. ö. Was sich B. unter „Herrscher-Bann“ für: *šulum šarrûti* vorstellt, verstehe ich nicht. — ib. 35 u. ö. *ênuma* leitet, wie die Indikativformen *ênaḫ* usw. zeigen, hier wie auch sonst in diesen Texten einen Hauptsatz ein und ist darum adverbiell im

[1] Den Hinweis auf diese Publikation verdanke ich Zimmern.



Sinne von „damals“ zu fassen; vgl. Delitzsch HW 96. — ib. 36. Wie kann B. ohne Fragezeichen: *ti-túr-ri* für: *ti-sa-ri* lesen? Die Lesung: *ti-sa-ri* ist gewiss nicht zu beanstanden; vgl. MDOG 22, 78. Vielleicht ist damit das Wort, *ti-sir-[ri]* (Delitzsch, Balawat 153, 47; Andrae: Festungswerke 170) zusammenzustellen. — ib. 41 f. *nalbanu* ist „die Ziegelform“, nicht „die Ziegelei“; vgl. Jensen KB VI, 1, 360. — *kubru* übersetzt B. Z. 38 ungefähr richtig mit „Breite“ (eigentlich mit Jensen „Dicke“), *kubburu* heisst darum „dick machen“. Der König will sagen, dass er die früher 2½ Ziegellängen dicke Mauer wesentlich verstärkt habe. Deshalb ist < als Zahl für „10“ zu fassen: „10 Ziegel nach mei[ner] grossen Ziegelform machte ich (die Mauer) dick.“ — ib. 42. *kiṣir šadî danni* ist nicht „das Massiv eines mächtigen Felsen“, sondern vielleicht (so auch Jensen) „der lebendige Fels“. Andrae, Festungswerke 161 gibt die Worte durch „mächtige Bergblöcke“ wieder. — ib. 43. Ob sich der Lautwert: *ṣip* für das Zeichen: *me* nachweisen lässt, ist mir fraglich. Jedenfalls ist die Lesung: *ar-me* hier und Nr. 75, 20 um so wahrscheinlicher, als dicht daneben: *ar-ṣip* wieder vorkommt. — ib. 45 ergänze nach Rs. 2: *i-na [pi-l]i a-gu-ur-ri.* — Rs. 2. *kisirtu* ist nicht „Mauerung“, sondern der durch die DOG ausgegrabene und noch jetzt teilweise vorhandene „Uferdamm“; vgl. MDOG 22, 35. Eine Abbildung der Ueberreste s. MDOG 26, 24. Mit diesem Damme wird (Z. 3) der Rand(?) des Flusses eingefasst (*pa-ni nâri-šú aṣ-bat*). — ib. 4 wird: *na-ri-ia áš-ku-un* wohl kaum bedeuten „ich machte eine Tafel für mich“, sondern „meine Steintafel (resp. Steintafeln) legte ich nieder“. —ib. 12. Für *šumsuku* vgl. Jensen KB VI, 1, 386; Landsberger ZDMG 69, 515 ff. — ib. 14. *epiru* ist nicht „Sand“, sondern „die tonhaltige, trockene Erde“; wenn sie nass ist, ist es: *ṭîṭu* = „Lehm“. — ib. 15. Ein Vergleich unserer Stelle mit Nr. 5 Rs. 13; 65 Rs. 13; RT XVI, 176 ff. 24 zeigt, dass: *É-AZAG-AN* zu lesen ist: *bît a-sa-ki*; auch CT XII, 4, 18b (SAI 7504) gibt die Gleichung: *AZAG-AN* = *a-sak-ku*, was doch wohl sumerisches Lehnwort ist. Die Bedeutung ist aber gewiss nicht „Adyton der Gottheit“, sondern, wie man nach der Variante: *bît ik-li-tú* (RT XX, 208, IV, 22) und der Apposition: *ašar lâ amâri* gewiss richtig annahm, etwa: „Keller“; vgl. Jensen KB. VI, 1, 433 f.; 2, 9*. — ib. 17. *irrêti* ist, wie: *šinâti* zeigt, als Pluralis zu fassen. — ib. 20 ff. u. ö. *mamma* bedeutet immer nur „irgend einer“, niemals, wie B. hier und an vielen andern Stellen übersetzt, „irgend etwas“. Darum ist seine Uebersetzung dieser Stelle ganz verfehlt. Vielmehr ist zu übersetzen: „Wer, .. einen Fremden, einen Feind, einen Hasser, einen Bösen, einen mit fremder Zunge (Jensen) oder irgend einen andern beauftragt“. — ib. 21. *mimma* bedeutet nicht „irgend solches“, sondern „irgend etwas“. — ib. 38. Die Uebersetzung von: *lušba'i* als „er sei gesättigt“ ist ein grober Schnitzer. B. leitet die Form augenscheinlich von: *šebû* = „satt sein“ ab, anstatt von *bâ'u* (Delitzsch HW 168); aber selbst wenn das richtig wäre, so könnte: *abûbiššebû* nicht heissen „von Sturmflut satt sein“. Ebenso ist die Uebersetzung: *litêr* = „er verkehre sich“ ein schwerer Fehler. Der Satz ist zu übersetzen: „er (Adad) stürze sich sturmflutgleich auf sein Land und verkehre es zu Trümmerhügel und Brachland“.

Nr. 4 Vs. 34 ergänze: *[i]-tu-ur e-na-aḫ-ma* = „sie verfiel wiederum“; ebenso Andrae, Festungswerke 160. Zu dieser Bedeutung von *târu* in Verbindung mit einem andern Verb vgl. z. B. Nr. 51, II, 20 u. ö. — ib. 37. *asaiâti* Pl. von: *asitu* ohne Fragezeichen mit „Türfüllungen“ zu übersetzen, geht nicht an. Wahrscheinlich handelt es sich um „die Türme der Stadtmauer“; vgl. Jelitto, Die peinl. Strafen 46 f. — ib. 37. Den Schluss der Zeile möchte ich fassen: *a-šar ik-š[i]r a-šar u-la-bi-i[š]* = „teils restaurierte er, teils umkleidete er“; ebenso Andrae, Festungswerke 160. — Rs. 2 ist die Lesung: *(ilu)Ašur-uballiṭ* (?) nach den von Delitzsch S. 73* gegebenen Verbesserungen recht unwahrscheinlich, vielmehr wird, wie auch Andrae a. a. O. annimmt, wohl: *(il)Adad-[nirâri]* dagestanden haben. — ib. 3 wird von Andrae a. a. O. ansprechend gelesen und übersetzt: *an-ša ak-ta-šir* (!anstatt B.s *dûra*) = „das schwach gewordene restaurierte ich“. — ib. 4. *14 libittu i-na na-al-ba-ni-ia rabê ú-k[i-be]-ir* heisst nicht „um 14 Ziegellängen vergrösserte ich sie in meiner grossen Ziegelei“, sondern „14 Ziegelsteine nach meinem grossen Ziegelmasse machte ich sie (die Mauer) dick“[1]. — ib. 5. *na-ri-e* wird wieder Pluralis sein. Andrae a. a. O. 160 liest übrigens: *na-re-ia* für: *na-ri-e*, was besser zu sein scheint.

Nr. 5, 12. *siḫirtu* hier doch wohl wie so oft „Gesamtumfang, Gesamtheit“, nicht „Umgegend“. — ib. 26. *nâru* ist gewiss mit „töten“ zu übersetzen; vgl. darüber zuletzt Streck, Assurbanipal III, 537. — ib. 34. <|► *li-id-ti* als: *pân li-id-ti* zu fassen und „Ahnherr“ (?) zu übersetzen, ist völlig unsicher, zumal: *âlik pânija* mit derselben Bedeutung gleich folgt. Unter allem Vorbehalt möchte ich vorschlagen: *šilîtu* (שלט) zu lesen, das eine Bedeutung wie „(Inhaber von) Macht, mächtig“ haben könnte. Eine sichere Entscheidung wird

[1] Nach Andrae a. a. O. S. 160 c. 5, 30 m.



man erst fällen können, wenn das Wort anderweitig nachzuweisen ist — ib. 36. Ob *pi-li-e* = „Quader(bau)“ bedeutet, ist mir sehr fraglich, da das betreffende Wort *pilu*, nicht *pilû* lautet, und *pîlu* nicht „Quaderstein“ ist. — ib. 37 ff. übersetze: „worin die Kammer meines Gottes Assur war, und zu welcher Kammer Assur jährlich, um (dort) zu wohnen, geh[t]“. — ib. Rs. 35. Der Monatsname ist: *Tan-martu* zu lesen; vgl. Weidner, Babyl. VI, 172 ff.; Landsberger KK 91.

Nr. 6, 4. *a-bu-sa-tu* bedeutet gewiss nicht „Füllungen(?) des Tores“, sondern es handelt sich, wie Z. 14 und I R. 28, 1 b zeigen, um ein Haus, das nach hebr. אֲבוּס doch wohl etwa „Stall“ oder „Vorratskammer“ bedeuten wird; vgl. auch Streck ZA XVIII, 194. Dieses Gebäude lag am oder im Tore des Anu-Adad-(Tempels) (!). — ib. 8 ergänze natürlich: (*iṣ*) *dalâti a-šú-ḫi [mu]-te-ir-ri-ti* = „Doppeltüren (Delitzsch HW 703) aus ašuḫu-Holz“. B. übersetzt „schwingende (?) Zedern-Türen“. — ib. 15. B.s Lesung: *lu* (?)-*ú-da-[su]*, die auch an der Publikation keinen Anhalt hat, ist schon darum unmöglich, weil der Prekativ aus: *lû* mit dem Praeteritum (!) gebildet wird.

Nr. 8, 5. *kisallu* ist nicht „Pflaster“, sondern „Hofraum“.

Nr. 10, 2. Da Adad-nirâri sich in allen seinen Inschriften als Sohn des Arik-dên-ili bezeichnet, wird er sich doch hier nicht plötzlich, wie B. will, einen Sohn des Ellil-šakin-dûri nennen. Das hätte sich doch B. sagen müssen. Es ist zu lesen *bi-i*(!)-*be ša dûri*; zu dem Worte s. Meissner, Suppl. 23; Johns, Deeds Nr. 917, II, 10, 13, 20. Vielleicht ist zu übersetzen: „Adad-nirari, der Priester Assurs, hat die Löcher (?) in der Mauer des Tempels Assurs, seines Herrn, die er vor den Gärten aus Lehm (? *ša ṭîṭi*) gemacht hat, zugestopft“. Jensen übersetzt *bîbu* fragend mit „Abzugsröhre“ und vergleicht syr. ܒܒܐ und arab. بيب.

Nr. 12, 4. Zur Lesung: *bi, pi* für das Zeichen [illegible] s. Br. 513; Ungnad OLZ 1911, 108; Pöbel HGT V Nr. 115, II, 3; Ebeling, Assur I, 3, 24 usw.

Nr. 13, I, 3. *mubbib šuluḫḫi* mit „der Gelübde reichlich darbringt“ zu übersetzen, ist, gelinde gesagt, recht frei. — ib. 5. *muḫru* ist in der Bedeutung „Abgaben“ m. W. nicht nachzuweisen, passt auch hier nicht in den Zusammenhang. Es ist gewiss: *mu-kin* = „der fest gründet“ gemeint. — ib. 7. Der Anfang ist nicht: *šad-ú šadâni* = „der Fels der Felsen“ (ein *šadû* = „Fels“ gibt es zudem nicht) zu fassen, sondern: *šad-ú mâtâti* = „der Berg der Länder“. Es ist eine Uebersetzung des eben vorausgegangenen: *ḫursag kurkurra*. — ib. 8 lies: *uṣumgal tab-ra-ti* = „der staunenswerte Alleinherrscher“; vgl. Delitzsch HW 184. Ein Wort: *dabrati* = „Gewalten (?)“, wie B. übersetzt, gibt es nicht. — ib. 9. Indem B.: *šú-tu-ra* durch „sie sind recht geleitet“ übersetzt, verwechselt er: *šûturâ* mit: *šûšurâ*. *šûturâ* bedeutet „sie sind übergewaltig“ (ותר). — ib. 15. Die alte Annahme: *tebû* bedeute „kommen“, scheint nicht ausrottbar zu sein. Jensen hat KB VI, 1, 306 gezeigt, dass: *tebû* = „aufstehen“ (קם) ist. — ib. 23. *uttû* heisst nicht „berufen“, sondern „sehen, ersehen“; vgl. Delitzsch HW 155. — ib. 31. Die Uebersetzung von: *kiṣru* durch „Zone“ ist nicht sehr glücklich. — ib. 32 ff. Die hier aufgezählten Eigennamen sind Länder-, nicht Gebirgsnamen. Das zeigt schon das femininale Suffix. -*šina* bei: *ellâtišina* (Z. 37), das sich wohl auf das Femininum: *mâtu*, nicht aber auf das Maskulinum: *šadû* beziehen kann. — ib. II, 2. Die Fassung: *ú ni-ši* = „und das Gefolge“ wird wohl nicht angängig sein, da [illegible] als Kopula kaum vorkommt und: *niše* nicht „Gefolge“ heisst. Das Zeichen [illegible] hat, wie wir sehen werden, bei Salmanassar I häufig den Lautwert: *si*. Ich möchte daher mit aller Reserve lesen: *ú-ni-si aṣ-bat* = „(ihre Kinder) entfernte ich und nahm (sie mit)“. — ib. 4. *uttû*, das B. eben (s. Nr. 13, I, 23) mit „berufen“ wiedergegeben hat, übersetzt er nun mit „zwingen“ ohne Fragezeichen. Das Richtige s. o. zu Nr. 13, I, 23. — ib. 4. Da: *biltu* fem. gen. ist, ist: *kabit-ta* zu umschreiben. Trotz des phonetischen Komplements -*ta* liest B. falsch. Statt: *biltu* ist als stat. const. wohl besser: *bilat* zu umschreiben. — ib. 6. Die Stadt heisst nur: *Arina*; *ki* (Var.-*iṣ*)-*ṣa šur-šú-da* = „ein fest gegründeter Ort (?)“ ist Apposition dazu. *šuršudu* = „Gründung“ ist bisher nicht nachgewiesen. — ib. 11. Die Uebersetzung „ja, Tränen brachte ich über sie“ klingt zwar sehr rührsam, ist aber falsch. Einmal steht nicht: *lu*, sondern: *ku* (!) da, sodann bedeutet nur: *dimtu* „Träne“, von dem der Dual: *dimâ* lautet; ein maskulinischer Plural: *dimê* ist nicht nachzuweisen. Ferner müsste die Richtigkeit von B.s Uebersetzung vorausgesetzt: *lû* vor dem Verbum stehen (Jensen), schliesslich bedeutet: *zarû* nicht „bringen“. Da: *zarû* vielmehr vom „Ausstreuen“ von Alkalien auf den Boden der eroberten Städte gebraucht wird (s. Delitzsch HW 264), wird es sich hier um dieselbe Zeremonie handeln, und: *kudimu* wird ein derartiges alkalisches, den Pflanzenwuchs tötendes Mittel bezeichnen; also: „Salzlauge (? oder etwas Aehnliches) streute ich darauf.“ — ib. 12. Die Erde der eroberten Stadt wird im (!) Stadttor von Assur aufgeschüttet; vgl. Streck

OLZ VIII, 464; Assurbanipal 56; 220 usw. — ib. 18. B. übersetzt richtig, liest aber falsch: *illik-ku-ma*. Die Variante gibt das richtige: *al-li-ku-ma*. — ib. 24. *ṣumamitu* bedeutet nicht „Durst(löschen)“, sondern nur „Durst“; *mâ-naḫtu* (אנח) ist „Mühe, Erschöpfung“; vgl. Jensen KB VI, 1, 356; Ungnad, Altb. Br. 337; Schorr, Altb. Rechtsurk. 536. Also ist wohl mit Jensen zu übersetzen: „bei (ob) dem Durste und der Erschöpfung meiner Truppen erhoben sie (die Feinde) sich in der Masse ihrer Truppen gewaltig“. — ib. 28. Die Umschreibung: *tab-du* ist die unwahrscheinlichste. Man kann: *dapdu* lesen; vgl. ZA XXVII, 274; aber auch die Schreibung: *ta-ap-da-a* kommt vor; vgl. Thureau-Dangin, 8me camp. de Sargon S. 12 Anm. 1. — ib. 34. Wie soll: *ú-ni-b/pil* bedeuten „ich führte fort“? *nuppulu* wird sonst mit dem Zusatz von: *ênâ* vom „Augen blenden“ gebraucht; vgl. Delitzsch HW 444; Meissner, Suppl. 67; MVAG 1898, 234 Rs. 2; 240, 9. — ib. III, 6. Das: *AŠ-AŠ* ist nur Pluralzeichen wie in Z. 5; daher ist einfach: *mâtâti* zu lesen. — ib. 6 übersetzt B.: *a-bil* mit „ich führte fort“, verwechselt die Form also mit: *ûbil*. Das ist ein grober Fehler. Es ist zu übersetzen „ihre Länder nahm ich in Besitz“ (בעל). — ib. 7. *iḳ-li* kann nicht heissen „ich verbrannte“. B. hat den Text nicht richtig gelesen. Lies vielmehr: *lu-ú-ki*(!)-*li*(II, 1). — ib. 9. Für B.s unmögliches: *ša rubû*(?)-*ta la-an* (Var. *l[am]*)-*du* lies: *ša-ḳal-ta landu* = „(die) Vernichtung (שקע) kennen“. — ib. 13. *a-an-na ki-na* hat B. schon handschriftlich in meinem Exemplar in „feste Zusage“ korrigiert. — ib. 14. „Antworten“ heisst: *apâlu*, daher umschreibe: *e-pu*(!)-*lu-ni-ni*. — ib. 16 wird: *šú-lu-ul-ta* mit Jensen als „ein Drittel“ aufzufassen sein. — ib. 18 darf man: *addi* nicht „ich stürzte mich (!)“ übersetzen, sondern „ich warf (sie d. i. die Wagenkämpfer)“. — ib. 19 ist von Landsberger ZA XXV 385 erklärt und darum auch hier im wesentlichen richtig übersetzt. — ib. 25. *bûlu* dürfte nicht „Zugvieh“, sondern „Vieh“, speziell „zahmes Vieh“ im allgemeinen bedeuten; so schon Delitzsch HW 168. — ib. IV, 1 ff. übersetze: „Dieser Tempel, den Samsi-Adad gebaut hatte, und der zu hohem Alter gekommen war, — in ihn fiel Feuer“. — ib. 5. *sâgû* ist ein Synonym von: *bîtu* und bedeutet speziell „Tempel“ oder einen bestimmten Teil davon; vgl. Meissner, Assyr. Studien III, 7; 78; Thureau-Dangin, 8me camp. de Sargon Z. 279. — ib. 6. *šú-pa-ti* als Adjektivum zu fassen und auf: *nimedê* zu beziehen, geht nicht an, weil: *nimedu* Maskulinum ist. Da sich Nr. 16 Rs. 11 die Schreibung *šú-pa-at šarru-ti-ia* findet, wird: *šupâti* wohl auch hier für: *šubâti* stehen und „(Götter)wohnungen“, oder mit Jensen „Göttersitzthrone“ (wie auf den Grenzsteinen) bedeuten. — ib. 10. In ähnlichem Zusammenhang steht: *lu-ma-si*, *ú-me-si* (Nr. 24 Rs. 8; Salman. Throninschr. 26). Ich möchte daher mit aller Reserve hier und Nr. 14, 15: *ú-še-en-si*, *ú-šám-si* lesen und „ich liess säubern“ übersetzen. — ib. 13 ff. übersetze: „An dem reinen Tempel ....., der über seine frühere Vorzeit gewaltig, kunstvoll gemacht, zur Erhabenheit herausgebracht, zur Gehörigkeit seiner grossen Gottheit geschenkt und für seine Herrschaft in erhabener(?) Weise passend war, mühte ich mich ab“. B.s Uebersetzung scheitert an dem: *šar-ku*, das kein Infinitiv sein kann. — ib. 22 lies: *ina šamni šamni ṭâbi*[1]. Das darauf folgende: *BE* ist nicht phonetisches Komplement zu: *ṭâbi*, sondern mit: *erinu* zusammen ein besonderes aus Zedernholz hergestelltes Produkt. Nr. 51, III, 18 beginnt es eine neue Zeile; sonst vgl. noch Ebeling, Assur 56, 10. Vermutlich wird es eine Art Zedernöl sein; denn Nr. 2, II, 23 steht in ganz ähnlichem Zusammenhang: *šaman erini*. Jensen erklärt es nicht unwahrscheinlich als: *dâm erini* = „Zedernblut“ d. i. „Zedernsaft“. — ib. 26. *tašîltu* heisst nicht „Inhalt(?)“, sondern ist ein gewöhnliches Wort für „Fest“; vgl. Delitzsch HW 634. — ib. 32 lies natürlich: *ši-mat*(!) *šú-lum šangû-ti-ia* = „das Geschick der Wohlfahrt meiner Priesterschaft“. — ib. 34. *saḳâru* bedeutet in IV, 2 merkwürdigerweise „reden“; vgl. Delitzsch HW 510. B.s Uebersetzung wird sich nicht rechtfertigen lassen. — ib. Link. Rd. 2 Var. muss wegen des Relativsatzes ergänzt werden: *ap-šú-[šú] ni-ḳa-a ak-ku-[u]*. Das: *ku* steht ja noch da; um so auffälliger ist B.s: *apšu[š]* und: *ak[ki]* im Relativsatz. — ib. 8. Ob B. mit der Fassung von: *šapâru* als „ausliefern“ recht behalten wird, ist mir höchst fraglich.

Nr. 14, 5 ff. übersetze: „Damals wurde Eḫursagkurkurra, der Tempel meines Herrn Assur, den von alters her die Könige, meine Väter, gebaut hatten und der zu hohem Alter gekommen war, vom Brande des Gira zerstört“. — ib. 22. B.s Lesung: *Ili dandanni* ist ganz unsicher. Luckenbill a. a. O. 194 liest: *(il) lamassê*; Jensen wohl richtiger: *(il) Lamakalga*. — ib. 25. Der Gott heisst: *Nunamnir* resp. *Nunnamnir*, vgl. SAI 1151; Streck, Assurb. 26. — ib. Rs. 3. Dass die Lesung: *a-ḫaz-tim-ma* unsicher und dafür auch: *a-tar-tim-ma* zu lesen möglich ist, ist bekannt.

Nr. 15, 3. *[ú]-tu-ul ab-ra-ti* ist vielleicht ein Schreibfehler für: *utul tabrâti*; vgl. *rê'û tabrâti; ušumgal tabrâti* (Nr. 13, I, 7). Mög-

[1] Ob das: *GA* phonetisches Komplement zu: *DUG* ist oder als: *ṣisbu* gefasst werden muss, ist unsicher.

lich wäre es aber auch, *abrâti* mit Jensen „Familien, Menschen" zu übersetzen. *utullu* ist jedenfalls „Hirt", nicht „Herr", wie B. will. — ib. 4 lies: *ili* (!) *šá-ki-i* = „des hohen Gottes (Nunnamnir)". — ib. 8. Worauf sich B.s Uebersetzung von: *mu-la-ak-ku* = „der gefangen setzt" gründet, weiss ich nicht (denkt er vielleicht an: *liķû* = „nehmen"?), jedenfalls ist sie ganz unsicher. Ich würde vorschlagen, das Verbum mit dem Adjektiv: *lakû* = „schwach" zusammenzustellen und die Form als Part. II, 1 von: *lakû* aufzufassen; dann wäre zu übersetzen „der schwach macht die Mächtigen". — ib. 13; vgl. auch Nr. 30, I, 18. *nu'ulu* heisst nur „jem. hinlegen, hinwerfen", nicht „hinmähen". Man mähte ja zudem das Getreide nicht mit der Sense, sondern schnitt es mit der Sichel. — ib. 17. *(il)AB* ist bekanntlich: *Enlil*; vgl. SAI 2486. Es folgt darauf natürlich: *šangû Aš-šur*. — ib. 21. *[i]na bábi el-lu-ti* kann nicht heissen „am glänzenden Tore". — ib. 24 ist wohl einfach: *[lu]-ú* zu lesen; so auch Luckenbill a. a. O. 196. — ib. 25 lies: *ḫitlu* anstatt: *ḫiṭtu*; zur Bedeutung s. Jensen und Zimmern ZA IX, 128 ff. — ib. 25 *nibḫu* ist nicht „Arbeit", sondern ein bautechnischer, bisher nicht sicher erklärter Ausdruck; vgl. Meissner-Rost BS 4. — ib. 25. *šurinu* ist aber nicht „die Zypresse" (die: *šurmânu, šurmênu, šur'inu* mit dem Determinativ: *(iṣ)* lautet), sondern das bekannte Wort, dessen Bedeutung „Emblem" Thureau-Dangin ZA XVI, 357 seit langem erschlossen hat. — ib. Rs. 3 möchte ich: *aķ-[ķur]* ergänzen. — ib. 6. Zu: *kidânû* vgl. Meissner, Assyr. Stud. VI, 52. — ib. 7. *kubburu* heisst wieder „dick machen", nicht „vermehren"; vgl. zu Nr. 13, I, 23.

Nr. 16, 5 lies: *tu-bu(!)-ķa-at*. — ib. 10 lies: *na-mad* von: *namaddu* (ודד, ود) „Liebling". — ib. 21 ergänze vielleicht: *(šad) La-la-ar [ša ši]-id-di (mât)Ķu-ti-i rapal-ti [(mât) Ķ]u-ma-ni*. — ib. 29 ergänze: *ú (mât)Pu[ru-kus]-zi*. — ib. Rs. 5 ff. ist vielleicht zu ergänzen: *rubû ma-ḫ[i-ir-šu-nu] rê'û pa-ki-su-nu . . . [muš-te]-šir-šú-nu a-na-ku*. — ib. 10 *buṣû* ist auch sonst als eine bestimmte Art Land bekannt; vgl. BA. III, 208, II, 15; Kohler-Ungnad, Assyr. Urk. 54, 21; 97, 11; 113, 31; 165, 2; 335, 3; 336, 3; Boissier DA. 51, 4; Babylonica III, 222, 23. — ib. 12 ist vielleicht besser: *ḫi-da*(!)-*ti-ia* zu lesen.

Nr. 17, 4. Statt: *šad-ú Ķu-ma-ni-i* lies: *(mât) Ú-ķu-ma-ni-i*. — ib. 10 lies: *(mât) Pu-ru-kuz-[zi]*. — ib. 14. Statt: *mu-a-ri-a* wird: *gab(!)-a-ri-a* zu lesen sein, das ich für eine ungewöhnliche Schreibung für: *gab-ri-a* = *mâḫiru* halte; vgl. auch King, Bound. St. No. I Kol. V, 27. — ib. Rs. 1. Ob die Lesung: *bîti* (*ḫi-a*) richtig ist, ist mir fraglich; vielleicht ist mit Jensen und Peiser: *E-sar-a* zu lesen. Sicher falsch ist aber die Uebersetzung „der Bau". — ib. 17. Die Fassung der letzten Zeichen als: *la gamru* erscheint mir unrichtig. Die Nachträge geben dafür: *aṣ-bat* (Peiser).

Nr. 18, 7. Warum transskribiert B: *lu 'a-(?)-ṣi-id?* Ein Verbum *pu-uṣ-z/ṣu-du*, dessen Bedeutung allerdings unsicher ist, kommt auch 38372 Vs. 6 (CT. XII, 23) vor; vgl. auch Andrae, Festungswerke 163. — ib. 8 wird zu fassen sein: „20 mušaru in der Tiefe erreichte ich das Grundwasser"; so auch Andrae a. a. O. 163 gegen MDOG 22, 76.

Nr. 19, 17 ist die Ergänzung und Uebersetzung falsch. *nummuru* heisst nicht „schmücken", und: *unammar* ist kein Praeteritum.

Nr. 20, 6 lies: *arâk ûmê-i[a]* = „Länge meiner Tage."

Nr. 21, 3. *kigallu* bedeutet nicht „Pflaster"; vgl. MDOG 25, 18.

Nr. 24 liegt jetzt wesentlich vervollständigt vor bei Andrae, Festungswerke 167. Rs. 4 ist Umschrift und Uebersetzung: *is-me-iḫ* = „er verwirrte(?)" ganz unsicher. Man könnte den Passus auch fassen: *ša šú-me-šu-nu (iṣ) me-ih-r[i] . . . .* — ib. 8. *umêsi* bedeutet wohl wieder „ich reinigte"; s. o. zu Nr. 13, IV, 10. — ib. 17 lies mit Andrae a. a. O. 167: *ki-pu-tu ša ki-s[i-ir-te]* = „die Aufseher(schaft) der Ufermauer".

Nr. 25, 6c. Die Form: *up-pu-šu* hätte erklärt werden müssen.

Nr. 26, 5. *itti ki-la-li-[e]-šú(?)-[nu]* bedeutet vielleicht „beide zusammen" d. h. dûru und šalḫû. Doch ist auch meine Fassung unsicher.

Nr. 30, I, 8 ist die Ergänzung: *(mât) Ú-ra-[ár(?)]-tú* unrichtig, weil: *Urarṭu* mit: *ṭ*, nicht mit: *t* geschrieben wird. Auch die Fassung von: *aš-pan* als: *aspun* wird sich kaum bewähren. — ib. 12. Der Text ist nicht ganz sicher; vermutlich ist zu lesen: *a-di i[lâ]-ni-[šu]* d. i. *pir'i-šu mâti-šu*[1] *buši êka[lli-šu a]-su-ḫ[a]* = „Aḫuni . . . nebst [seinen Göt]tern, seinen Söhnen, seinem Lande(?), der Habe [seines Pa]lastes [fü]hrte ich [fort]". — ib. 18. Zu *unlili* s. o. zu Nr. 15, 13. — ib. 29 steht deutlich da: *a-na irti-a it-ba* = „gegen mich stand er auf". — ib. II, 4 hat der Text: *a(!)-nu-u-t[i]*. — ib. III, 1. Ob die Form: *šanâ-šu* = „zum zweiten Male" vorkommt, scheint mir fraglich. Ich kenne nur: *ši-ni-šú* (CT. XXIX, 31, 4; Knudtzon, Amarna 84, 74 usw.). Ebenso: *ištešsu*. — ib. 1. *(m)Ṣi-an-zu-ú* ist nach dem Schwarzen Ob. 95; 125 ein Fehler für: *(m)Ja*(!)-*an-zu-ú*. — ib. 3. -*li* ist gewiss ein Schreiber-

[1] Eine Verbesserung des Textes in d. i. *ummân mâti-šu* scheint erwägenswert.



fehler für [cuneiform]-*li*, wie das: *a-lik* des Schwarz. Obel. 107 zeigt; ebenso ist Z. 4: *ul*(!)-*ziz* zu lesen. Ich habe die ganze Stelle schon OLZ 1912, 147 übersetzt: „Nach dem Gebirge Tunni, dem Gebirge des Silbers, und dem Gebirge Mulî, dem Gebirge des Marmors, zog ich hinauf. Ein Bildnis meiner Stärke in ihrer (der Gebirge) Mitte stellte ich auf.“ Daraus macht B. folgendes: „Betreffend (?) den Tunni, den Silberberg, (und) den Muli, den Berg des Marmors und dunklerZypressen — meine(Bergbau-)Brücken(?) ich stellte darin (meine Bergbaubrücken?) auf“, indem er: *GIŠ-LI* als: *burâšu* fasst,: *ṣalmu* als Adjektiv dazu nimmt und: *gišrûtiia* von: *gišru* = „Brücke“ (dessen Plural aber nur: *gišrê* lauten könnte) ableitet. Das ist ein ziemlich starkes Stück. — Noch toller sind die Missverständnisse am Schluss der Kolumne Z. 10 f. Ich stelle beide Uebersetzungen neben einander, bemerke jedoch, dass meine Wissenschaft keine Hexerei, sondern Gemeingut ist. Ueber das Metallarbeiter-Tor (*abul ḳurḳurri*)[1] ist in den MDOG und bei Andrae, Festungswerke 20 ff. genug gehandelt worden, und die Namen der Mauern von Assur hatte schon Delitzsch BA VI, 1, 152 behandelt, schliesslich hat auch schon Andrae, Festungswerke 172 unsere beiden Zeilen transkribiert und übersetzt. Wir lesen dort: *ṣa-lam šarru-ti-a ep-uš ina abulli ḳurḳurri ul-ziz šum dûri rab-e ša me-lam-mu-šu mâta kat-mu šum šal-ḫi-šu mu-nir-ri-ṭi kib-ra-a-ti* = „Ein Bild meiner Majestät stellte ich im Metallarbeiter-Stadttor auf. Der Name der grossen Mauer ist: Deren Glanz das Land bedeckt. Der Name seiner Aussenmauer ist: Der erzittern (?) lässt die Weltteile.“ Ich lasse nun B.s Fassung folgen: *ṣa-lam šarru-ti-a êpuš (uš) ina abulli erû nangari ul-ziz šumi-šatru rabê-e ša me-lam-mu-šu mâta kat-mu šumu šal-ḫi-šu mu-nir dal-ḫi*(?) *kib-ra-a-te* = „Eine Statue meiner Majestät machte ich (und) stellte (sie in) Bronze aus Schmiedewerk am Stadttore auf. Meine Inschrift (darauf lautet): Der Grosse, dessen Glanz das Land bedeckt. Der Name ihres Aussenwalls (heisst:) Der Unterjocher der Störenfriede (?) der Weltgegenden.“ Ein Kommentar ist überflüssig. B.s Uebersetzung frevelt gegen die Assyriologie.

Nr. 31, 1 lies natürlich: (*il*)*Bêlit parṣê* statt: (*il*)*Bêlit PA ilâni*.

Nr. 40—42, g. *samitu* bedeutet gewiss nicht „Zierde(?)“, sondern einen Teil des Hauses; vgl. schon Supplem. 78 und noch Jensen KB VI, 1, 116, 12; 424; Voc. Martin I, 8; Ebeling, Assur 140, 3; MDOG. 21, 35 usw. Ob es mit Zimmern KAT[3] 649 = ܙܘܝܬܐ, زاوية zu setzen ist, scheint mir noch nicht ganz sicher. — ib. i lies besser: *kun* (Inf. II, 1 von *kânu*) *palêšu*.

Nr. 43, 4. Die Lesung des Namens ist unbestimmt; gewöhnlich liest man ihn: *Aššur-ilu-mu-ballit-su*; vgl. z. B. Streck, Assurbanipal CCXXXIX. — ib. 4. Statt *kud-din-nu* möchte ich: *ḳut-tin-nu* lesen, da der Stamm קטן = „klein sein“ im Assyrischen ja öfter bezeugt ist. — ib. 6 *pîlu* bedeutet m. W. nur „Kalkstein“, nicht „Quadern.“

Nr. 46, 3. Die Bezeichnung: *bît kimti* = „Familienhaus“ (so B.) passt für eine Grabstätte nicht sonderlich gut. Ich möchte daher lesen: *bîtu kîma šam-u šur-šú-du* = „ein Haus, festgegründet wie der Himmel.“

Nr. 47, 1. *êkal ṣalâli* heisst natürlich nicht „Palast des Schattenreichs“, sondern „Ruhepalast“; es ist ein Synonymum von dem gleichfolgenden: *kimaḫ tapšuḫti*.

Nr. 49, 3 steht im Text: *a*(!)-*nu-u*. — ib. *rab mâri-ia* halte ich für einen Schreiberfehler für: *mâri-ia rabî*.

Nr. 51, I, 12 f. ergänze vielleicht: (*iṣ*)*kussâ* [*ša-an-g*]*u-ti-ia*. — ib. 15 f. ergänze: [*iš-ša*]*k-na-nim-ma* [*i-d*]*a-at dum-ki*. — ib. II, 6 *kârê* sind nicht „Tonnengelder (?)“; denn: *karû*, nicht: *kâru* heisst „Tonne“, *kârê* sind „Quaiabgaben“. — ib. 8 *zukkû* bedeutet nicht „Zoll auflegen“, sondern umgekehrt „vom Zoll befreien.“ — ib. III, 1 lies wieder: *i-pu*(!)-*lu-ni-ma*. — ib. 4. *ušaštiru* kann nicht heissen „ich liess ausschreiben.“ Ueber: *amûtu*, *mûtu* = „Eingeweide, Vorzeichen“ s. OLZ. 1911, 474; Holma Körpert. 88; 173. Es ist also zu übersetzen: „Zum Bau dieses Hauses und der Erneuerung seiner Wohnstätte liessen sie (die Götter) ein Orakel aufschreiben.“

Nr. 54, 10 ist das: *ša* nicht mit B. zu tilgen, sondern zu übersetzen: „der die Furcht (*pa-laḫ*(!)) der Götter und Göttinnen Himmels und der Erde in grossartiger Weise kennt.“

Nr. 55, 6 wird: *ana erêbi u aṣê* mit B. kaum heissen können „nach Westen und Osten“; wenigstens ist mir diese Bedeutung der Wörter ohne Zusatz von: *šamšu* nicht gegenwärtig. Vielmehr wird das: *bît mušlalu* eine Oertlichkeit gewesen sein, um dadurch in den Palast hinein- resp. herausgehen zu können, vielleicht eine monumentale Treppe; vgl. auch Andrae, Festungswerke 177.

Nr. 57, 4 ist die Ergänzung: [*ḫa*]-*maš-šú-te* natürlich höchst unwahrscheinlich. Ein Wort: *ḫamaššu* ist mir unbekannt. Ausserdem heisst: *nukkuru* nicht „eintauschen(?)“, sondern

[1] Auf K. 1299, einem Duplikat der zwölften Tafel der Serie: *Lugale ud melambi nirgal*, dessen Kenntnis ich den Herren Weissbach und Zimmern verdanke, findet sich das Wort in der Schreibung: *ḳur-ḳu-ru*.

nur „verändern.“ — ib. 8 Für: (*am.*) *MU* ist m. W. der Wert: *aklu* nicht zu belegen; es wird hier doch, wie auch sonst: (*am.*)*nuḫatimmu* zu lesen sein.

Nr. 58,1 hat der Text: *[(il)]A-šir-ma(!).*—ib. 4. Die Ergänzung *Aš-šur* ist unmöglich, da in dieser Zeit: (*il*)*A-šir* geschrieben wird. — ib. 5. *ḳa-du* wird eine fehlerhafte Schreibung für: *gadu*, *adî* sein; so auch Andrae, Festungswerke 157.— ib. 8. Die Steintafel heisst nicht: *nâru*, sondern hat einen langen Vokal in der letzten Silbe

Nr. 59 ist keine Königsinschrift, sondern nur eine Empfangsbescheinigung über eine Ziegellieferung. *mâḫir* kann nicht bedeuten „(der Vorrat) reicht“ und kann auch keine Form des Mod. rel. sein, da das überhängende: *u* fehlt. Also ist zu übersetzen: „Zusammen 75730 . . . Lehmziegel für 7 Tage hat er erhalten.“

Nr. 61, 12 ist nach einem unpublizierten Duplikat (VA 6398): *bit(!)-ti* zu lesen.

Nr. 63, 9 ist die Lesung: *âli-ia* gewiss richtig; das Ideogramm ist: *ER-KI.*

Nr. 64, 6 umschreibe: *ṭuḫ-di* anstatt: *duḫ-di* Der Stamm ist, wie Zimmern nachgewiesen hat, טחד. — ib. 11 f. Die Uebersetzung dieser Zeilen: „deren Tiefe auf (?) dem Wege hinter der Talsohle (?) 10 Ellen (?) bis zum (Grund-) Wasser (mass)“ ist ganz unmöglich, schon weil: *iarḫu* nicht „Weg“ ist. Dieses: *iarḫu* ist vielmehr auch eine bestimmte Art Brunnen; vgl. z. B. Craig, Rel. T. 8 Rs. 6 f., wo: *bûru* und: *iarḫu* in Parallelismus stehen: *kîma mê bûri lû taḳ-na-a-ta kîma mê ia-ar-ḫi lu ni-ḫa-a-ta* = „wie Brunnenwasser sei wohlgeordnet, wie iarḫu-Wasser sei ruhig“; Kohler-Ungnad, Assyr. Urk. 210, 26: *naḫallu ša ina libbi ia-ar-ḫu it-ta-la(?)-ku-u-ni*; 445, 8: *bîtu ina libbi* (*iṣ*)*kirû ia-ar-ḫu.* Danach wird das Wort mit Jensen und Peiser als „Teich“ oder „Zisterne“ aufzufassen sein. Der Kanal Patti-ṭuḫdi macht eben den alten Brunnen überflüssig (Peiser). Ich möchte die Zeilen fassen (vgl. auch Luckenbill a. a. O. 172): *ša ia-ar-ḫi-šá ku-tal tam-li-e 10 i-na am-me-ti šú-pu-ul-šá a-di me-e* = „(ein Brunnen), dessen iarḫu hinter der Terrasse war, und dessen Tiefe bis zum Wasser 10 Ellen betrug.“ — Für die Zz. 18 ff. kann ich keine einigermassen sichere Uebersetzung wie B. wagen. — ib. 21 steht: *ši-ḳat*, wie B. ohne Fragezeichen bietet, nicht da, sondern: *ši-bar.* Wie diese Zeichen aufzufassen sind, etwa als: *ši-pir* (Br. 1724) oder als: *IGI-BAR* (Br. 9295; SAI. 7008), wage ich nicht zu entscheiden.— ib. 22 ist B.s Fassung des 4. und 5. Zeichens als: *ul* zweifellos richtig.

Nr. 65, 26. B.s übersetzt: *sippu* ohne Fragezeichen mit „Pylon“; das ist rein geraten. Andraes Uebersetzung, Festungswerke 161; vgl. 167 mit „Ufer“, die hier dem Sinne entsprechen mag, wird auch nicht genau richtig sein. — ib. 28. Die von B.: (*il*) *Namurtu-iṣalal(?)* umschriebenen Zeichen werden von Andrae, Festungswerke 161 zweifellos richtig als Ideogramm für: *Idiḳlat* angesehen. — ib. 29 f. liest und übersetzt B.: *mi-lu a-na šá-a šú-pu-li-šú ù a-gur-[ri-šú?] it-ba-lu* = „(die) bis zum Bereich (?) ihrer Tiefe (?) und ihrer Backsteine die Flut weggespült hatte.“ Man fasse die Stelle im wesentlichen mit Andrae, Festungswerke 161: „die Fluten hatten sie (*šá-a-šú*), ihre Kalksteine und Backsteine weggeführt.“ — ib. 31 wird nach Nr. 15 Rs. 7 nicht zu: *ú[rad-di]*, sondern zu: *ú-[ki-be-ir]* zu ergänzen sein.

Nr. 68, 5 *šudunu* = „Mosaik(?)“ ist nur geraten.

Nr. 70, 5. möchte ich lesen: *E-lugal-umun(!)-kur-kur-ra.*

Nr. 73, 6. Das: *ša* in Z. 3 ist natürlich nicht mit B. als Nota relat. aufzufassen. — ib. 5. Das von mir Assyr. Stud. I, 28 publizierte Duplikat zeigt, dass: *RU* hier als: *ad*(!)-*di* zu umschreiben ist.

Nr. 75, 6. Der zweite Teil des von B.: *Ik*(?)-*te-ru* gelesenen Eigennamens ist: *Tešub.* Eine Vermutung, wie der Anfang des Namens ergänzt werden könnte, äussert Streck ZA. XX, 457 f. — ib. 9. I, 1 von: *maḫâṣu* heisst nur „schlagen, verwunden“. Erst I, 2 hat die reziproke Bedeutung „kämpfen“. — ib. 9. *a-bil* wird von B. hier wieder mit „ich holte“ übersetzt, indem er die Form von: *abâlu* (die natürlich: *ûbil* lauten müsste) ableitet, statt „ich nahm in Besitz“ (von: *bêlu*). — ib. 14. *(am.)rab karê* möchte ich nicht als „Festungskommandanten (?)“ nehmen, sondern als „Zollinspektoren“, da am: *karu* = „Quai“ sich die Douanen befanden. — ib. 19. B. beachtet wieder nicht den Modus subjunctivus; übersetze vielmehr: „Damals habe ich den früheren Tempel Assurs, den Salmanassar erbaut hatte, und der alt und baufällig geworden war, niedergerissen.“ — ib. 20. Zweimaliges: *arṣip* so nahe neben einander ist nicht sehr wahrscheinlich. Vermutlich wird an erster Stelle wie Nr. 3, 43: *ar-[me]* zu ergänzen sein. — ib. 22. Zur Grundbedeutung von: *etêḳu* als „passieren“ s. Thureau-Dangin, 8me camp. de Sargon S. 5. — ib. 23. *aḫḫis* ist keine Verbalform; es ist: *uḫḫiz* zu lesen. — ib. 25. Zur Bedeutung von: *sêru* s. Ungnad OLZ. 1915, 200; Walther, ZDMG LXIX, 422; Landsberger ZDMG LXIX, 510. — ib. Rs. 1. Wie B. zu der Lesung: *é-šám-mu* kommt, ist mir unverständlich. Es ist gewiss: *e-ram-mu* zu lesen d. i. Prs. I, 1 von: *ramû*; also „worin Assur wohnt.“ — ib. 2. Statt: *i(?)-pu-šu* scheint nach den Spuren die Ergänzung: *[li]t-bu-šu* wahr-



scheinlicher. — ib. 3 am Ende beheben auch B.s gewaltsame Konjekturen nicht die vorhandenen Schwierigkeiten. — ib. 4. *ridûtu* wird nur „Nachfolge, Thronfolgerschaft" bedeuten; vgl. Jensen KB VI, 1, 317; Streck, Assurbanipal III, 569 f. — ib. 4. Die Lesung: *šu-ta-tam(?)-t[e]* ist unsicher, B.s Uebersetzung „Zwillingsgestalten (?)" nur geraten. Ich möchte das Wort in: *šu-ta-ḫu(!)-te*, dessen Bedeutung „hochgewachsen" (Delitzsch HW 653) allerdings unsicher ist, emendieren. — ib. 6. *batâḳu* = „abschneiden" (nicht „ausschneiden(?)") bildet das Praet. auf: *u*, also: *abtuḳ*. Es ist daher wohl: *aptiḳ* = „ich bildete" zu lesen. — ib. 7 erscheint mir die Lesung: *bâb šarru(?)-ti* unmöglich. — ib. 7. Mit der Uebersetzung: „den Riegel liess ich Zwillings-abubi schieben(?)" kann ich keine rechte Vorstellung verbinden. Den Schluss der Zeile möchte ich anstatt des unmöglichen: *ut-[te(?)]-ti-iḳ* vielmehr: *p[i-t]i-iḳ zaḫalê ebbi* = „ein Werk aus hellem zaḫalû" lesen. — ib. 9 ist vielleicht zu ergänzen: *Esagila êka[l ilâ]ni.* — ib. 9 am Schluss erscheint mir B.s Ergänzung verfehlt. Da neben Imgur-Enlil, der Mauer, immer Nîmitti-Enlil, der šalḫû, erwähnt wird und hier: *šal-ḫu(!)-ú-šú(?)* noch ziemlich deutlich zu sehen ist (gegen B.'s: *ú-šal-bar(?)-ú-ma*), möchte ich die Stelle fassen: *I[m-g]ur-(il) En(!)-lil dûru-šu [Nîmitti-(il)En-l]il šal-ḫu(!)-ú-šú(?)* = „I[mg]ur-Enlil, seine Mauer, und [Nîmitti-En]lil, sein Aussenwerk." — ib. 11 lies statt: *ki-i am-mar-šu-n[u]* vielmehr: *ki-i ṭe(!)-me(!)-šu-n[u]* = „auf ihren Befehl". — ib. 15 lies: *ša ana ši(!)-ip-ri la patḳu.* Dies bedeutet nicht „das zu unverwüstlicher Arbeit (dient)", sondern „(Rotgold), das zu einem Werke noch nicht verarbeitet war." Es handelt sich also um reines, durch frühere Verarbeitung noch unentweihtes Metall. — ib 15. Nach B.s Uebersetzung hätte Asarhaddon nur die Hände(?) der Götterstatuen aus dem edeln Metall hergestellt. Es ist natürlich: *kat-ta-šu-un*(?), oder, wie es nach Pöbel HGT. V Nr. 106 Rs. 9a nun doch wahrscheinlicher ist: *gat-ta-šu-un*(?) zu lesen und „ihre Gestalt" (Delitzsch HW. 207) zu übersetzen. — ib. 17 ergänze: *u[l-t]u k[i-ri]b E-ḫ[ur]-sag-gal-kur-kur-ra kîma (il)Šamaš ana mâti [n]am-riš it-ta-[ṣ]u-ú* = „m[itt]en aus Eh[ur]saggalkurkurra gingen sie wie der Sonnengott dem Lande glänzend auf." — ib. 21 möchte ich anstatt B.s: *âli bita*(?)-*ti-šu-[u]n*(?) unter Vorbehalt lesen: *ina si-bit-ti-šu-[un]* = „(inmitten Babylons liess ich (die Götter)) alle sieben (hereinführen)." Jensen erwägt auch: *ina si-pit-ti-šu-[un]* = „aus ihrer Trauer".

Das ist das Hauptsächlichste, was ich an B.s Arbeit auszusetzen habe, wenn ich auch allerlei selbstverständliche oder unsichere Dinge weggelassen habe. Man sieht, falls sich auch über mancherlei Zweifelhaftes wird streiten lassen, so bleiben der sicheren groben Verstösse, die kein Anfänger machen darf, trotzdem noch übergenug.

Man könnte nun einwenden, und der Einwand ist wirklich von autoritativer Seite gemacht worden, dass Fehler in Umschrift und Uebersetzung nicht so schlimm seien wie Editionsfehler, weil „eine Umschrift oder eine Uebersetzung jedermann in jedem Augenblicke kontrollieren nnd ändern kann." Aber hier liegt die Sache doch anders, da die Uebersetzungsfehler doch zweifellos in das neue Wörterbuch verarbeitet werden werden. Machen wir uns daher eine Vorstellung, wie das Babylonisch-assyrische Wörterbuch der Heidelberger Akademie aussehen wird!

Wir werden also in dem grossen neuen Wörterbuch feminische Adjektiva auf maskuline Nomina und umgekehrt (Nr. 13, II, 4; IV, 5), pluralische Adjektiva auf singularische Nomina (Nr. 15, 21) bezogen finden. Praesentia werden als Praeterita übersetzt werden (Nr. 19, 17) und umgekehrt (Nr. 77, 6). Ein Unterschied zwischen Indikativ und Subjunktiv wird fast nie gemacht (Nr. 3, 39 u. ö.), und der Prekativ nicht nur mit dem Praeteritum, sondern auch mit dem Praesens verbunden werden (No. 6, 15). Wir werden: *ubbubu* (Nr. 13, I, 3) mit der Bedeutung „reichlich darbringen",: *abusatu* (Nr. 6, 4) mit der Bedeutung „(Tür)füllung" finden. Unter: *(u)abâlu* wird eine Praeteritalform: *abil* (Nr. 75, 9), unter: *aḫâsu* eine Form: *aḫḫis* (Nr. 75, 23) zu finden sein. *amûtu* (Nr. 51, III, 4) wird mit „Dekret",: *asitu* (Nr. 4, 37) mit „Torfüllungen" übersetzt sein. *uttû* wird 1) als „berufen" (Nr. 13, I, 23), 2) als „zwingen" (Nr. 13, II, 4) erscheinen; dagegen wird: *itinnu* (Nr. 2, II, 10) unübersetzt bleiben. *batâḳu* wird das Praet. auf: *i*, also: *abtik* (Nr. 75 Rs. 5) bilden, und: *lâ batḳu* (Nr. 75 Rs. 15) wird „unverwüstlich" bedeuten. Eine bisher nicht nachzuweisende Form von בלכת: *ibtalkit* (Nr. 2, VI, 8) wird „standhalten", *bitâti* (Nr. 17, Rs. 1) wird „Bau" übersetzt werden. Der Pluralis von: *gišru* = „Brücke" wird: *gišrûtu* (Nr. 30, III, 3) lauten, dagegen wird man das Wort: *gišrûtu* = „Stärke" vergeblich suchen. *dabrâti* (Nr. 13, I, 7) ist ein neues Wort mit der Bedeutung „Gewalten(?)". Statt des früheren: *ṭuḫdu* werden wir die Schreibung: *duḫdu* (No. 64, 5) finden. Unter *dalḫu(?)* wird die Bedeutung „Störenfried"(?) und die Phrase: *munîr dalḫi(?)* (Nr. 30, III, 11) = „der Unterjocher der Störenfriede(?)" angegeben sein, dagegen werden wir das Verbum: *nurrutu* dafür vermissen. Neben: *dimtu* wird auch ein maskulinisches: *dimu* (Nr. 13, II, 11)

als „Träne" angegeben sein. *zukkû* (Nr. 51, II, 8) wird nicht wie früher „frei machen von Abgaben", sondern „auflegen von Abgaben" erklärt werden. Ebenso neu werden die Uebersetzungen von: *zarû* als „bringen (Nr. 13, II, 11), von: *iarḫu* (Nr. 64, 11) als „Weg", von: *kâru* (Nr. 51, II, 6) als „Tonnengeld(?)", von: *kubburu* (Nr. 15 Rs. 7) als „vermehren", von: *kigallu* oder besser: *ḳigallu* (Nr. 21, 3) als „Pflaster(?)" sein. Den Namen des bekannten Gottes: *Nergal* werden wir jetzt: (*il*) *Kiš-uru-gal* (Nr. 2, VI, 9) auszusprechen haben. *lukkû* (Nr. 15, 8) in der Bedeutung „gefangen setzen" war bisher auch unbekannt. *maḫâṣu* (Nr. 75, 9) wird schon in I, 1 mit „bekämpfen" übersetzt sein. *mamma* (Nr. 3 Rs. 3 u. ö.), das bisher immer als das männliche Indefinitpronomen galt, wird als das sächliche erwiesen werden. Für: *nibḫu* (Nr. 15, 25) wird die Bedeutung „Arbeit", für: *nubbulu*, *nuppulu* (Nr. 13, II, 34) die Bedeutung „fortführen", für: *nukkuru* (Nr. 57, 4) die Bedeutung „eintauschen(?)" nachgewiesen werden. *samêtu* (Nr. 40—42 g u. ö.), das früher als ein bautechnischer Ausdruck angesehen wurde, wird als „Zierde" zu fassen sein, *sippu* (Nr. 65, 26) als „Pylon". Neu wird die Bedeutung „Schattenreich" für: *ṣalalu* (Nr. 47, 1) sein. *ḳebêru* (Nr. 2, V, 19), das in Uebereinstimmung mit den andern semitischen Sprachen und den assyrischen Texten „begraben" übersetzt wurde, wird die Bedeutung „verwischen" erhalten. Neben: *ḳâtu* = „Hand" wird auch eine Form: *ḳattu* (Nr. 75 Rs. 15) aufgezählt werden, die man früher: *kattu* oder: *gattu* las und als „Gestalt" faßte. Unter dem Verbum: *šebû* = „satt sein" werden wir auch die merkwürdige Form: *lušba'i* (Nr. 3 Rs. 38 u. ö.) antreffen, wogegen unter: *bâ'u* die Form: *ušba'i* fehlen wird. Neben: *šurmânu*, *šurmênu*, *šur'inu* werden wir auch die Form: *šurînu* (Nr. 15, 25) antreffen, die dann unter: *šurînu* = „Emblem" allerdings nicht stehen wird. *šûturu* (Nr. 3, 31; 13, I, 9) wird zwei ganz verschiedene Bedeutungen aufweisen: 1) „errichtet sein"; 2) „recht geleitet sein", welche letzte Bedeutung man sonst dem Verbum: *šûšuru* zuschrieb. Für: *târu* (Nr. 3 Rs. 39 u. ö.) wird in II, 1 die Bedeutung „sich verkehren" erwiesen werden, für: *tebû* (Nr. 13, I, 15) wieder die alte Bedeutung „kommen". Der Lesung: *tabnu* (Nr. 3, 3) wird gegenüber: *dapnu* zum Siege verholfen werden. Neu wird das Wort: *tirru* (Nr. 6, 8) = „schwingend(?)" sein. *tašîltu* (Nr. 13, IV, 26) wird neben der Bedeutung „Fest", auch die Bedeutung „Inhalt(?)" haben.

Ich könnte mit B.s Beiträgen zum assyrischen Wörterbuch noch weiter fortfahren, aber ich lasse es hiermit bewenden; denn die Leser werden schon aus diesen Notizen ersehen, wie verschieden das neue Wörterbuch von den alten sein wird. Auf welcher Seite der Vorzug zu finden sein wird, kann im Ernst nicht zweifelhaft sein. Ja, mich will bedünken, als ob B. nach diesen „Zettelproben" sich als recht ungeeignet für den Verfasser oder Redaktor eines assyrischen Wörterbuchs gezeigt hat; denn wenn die Arbeit in diesem Stile weitergeht, wird es von Fehlern wimmeln und längst nicht auf der Höhe der alten Wörterbücher stehen. Ich persönlich bin allerdings von diesem Resultat gar nicht sonderlich überrascht; denn B. hat auch früher auf philologischem Gebiet kaum anders gearbeitet wie hier. Seine Uebersetzung der Sanheribinschriften in KB. II war auch für die damalige Zeit ungewöhnlich schlecht, trotzdem, wie mir der verstorbene Winckler und Peiser versicherten, einige der bösesten Fehler von ihnen noch in der (ihnen leider zu spät von Schrader zugänglich gemachten) Korrektur ausgemerzt sind. Bei seiner Edition der Londoner Amarnatafeln wagte er bezeichnenderweise keine Uebersetzung, sondern begnügte sich in seiner Oriental diplomacy mit Umschrift und Glossar. Erst in letzter Zeit hat er dann wieder einige leichtere astrologische und astronomische Texte auch in Uebersetzung gegeben.

Ueber B.s erste Editions- und Uebersetzertätigkeit auf syrischem Gebiete hat Lagarde in den GGA 1888, 817 geurteilt: „Das Buch des Herrn Bezold ist vom Anfange bis zum Ende noch einmal zu machen". Dieses Urteil wird man auch inbezug auf seine „Zettelproben" voll und ganz wiederholen müssen.

Jedenfalls wird die Heidelberger Akademie gut tun, bei der Herausgabe ihres assyrischen Wörterbuches vorsichtig zu Werke zu gehen.

Aus gelehrten Gesellschaften.

In der religionswissenschaftlichen Vereinigung, Berlin, sprach am 22. Februar Prof. Dr. J. Röhr über die Gottes- und Kraftbegriffe der primitiven Völker.

In der Pariser Akademie der Inschriften wurde dieser Tage Mitteilung über den Fortgang der Ausgrabungen an der Stätte des alten Karthago gemacht. Dort ist Delattre gegenwärtig mit der Aufdeckung einer grossen Basilika beschäftigt, die sich als eine der Hauptbasiliken der christlichen Stadt herauszustellen scheint. Wahrscheinlich ist dies das Gotteshaus gewesen, zu dem sich Belisar nach der Einnahme von Karthago begab. Es war eine Kirche von ganz bedeutenden Abmessungen, die nicht weniger als sieben Schiffe gezählt hat. Im einzelnen ergaben die Ausgrabungen eine Menge von Architekturtrümmern sowie zahlreiche Bruchstücke von Inschriften, von denen Delattre jetzt bereits über 3000 gesammelt hat. Es handelt sich dabei in der Mehrzahl um Grabinschriften. (Voss. Ztg. vom 24. 4.)

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Berliner Philologische Wochenschrift 1915:
6. *R. Dussaud, Les Civilisations préhelléniques dan le bassin de la Mer Égée. 2me éd. (Wide).
7. *Henri Omont, Missions archéologiques françaises en Orient au XVIIe et XVIIIe siècles. Documents. (Nikos A. Bees (Βέης).

Comptes Rendus Acad. Paris. 1914:
*Gauthier veröffentlicht 4 neue Fragmente des Palermosteins, davon eins so gross wie dieser selbst. Es enthält die Angaben über das 4. und teilweise das 3. Jahr des Userkaf und das 3. und teilweise das 2. Jahr des Sahure. Auf der anderen Seite steht eine Liste oberäg. Herrscher. A. Moret veröffentlicht ein Testament aus einer Gise-Mastaba mit Aufschlüssen über die Rechte des ältesten Sohnes; ferner die Namen der oberäg. Gaue in der 8. Dyn. nach einer Stele aus Reinachs Grabung in Koptos. — Dieulafoy bespricht Koldewey's Babylon.

Deutsche Lit.-Ztg. 1916:
7. Adolf Erman, Ein Atlas zur ägyptischen Kulturgeschichte (über Wreszinski's gleichnamiges Werk).
8. *Hermann Thorning, Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von Basṭ Madad et-Taufīq (Türk. Bibl. hgb. von Georg Jacob u. Rudolf Tschudi 16. Bd.) (C. Snouck Hurgronje). — *Arthur Christensen et I. Oestrup, Description de quelques manuscrits orientaux appartenant à la bibliothèque de l'université de Copenhague.

Göttingische gelehrte Anzeigen. 1915:
Nov. u. Dez. *A. Schulten, Numantia I (A. Bauer).

Internat. Monatsschrift. 1915:
Dezember. H. Gunkel, Israelitischen Heldentum.
1916: 1. März. F. Schwally, Der heilige Krieg des Islam in religionsgeschichtlicher und staatsrechtlicher Bedeutung.

Journal of the Amer. Orient. Soc. 1914:
J. D. Prince behandelt die sumerischen Silbenzeichen und kommt u. a. zu dem Resultat, dass bei anscheinend gleichlautenden Worten sowohl Tondifferenzen wie Vocalschattierungen anzunehmen seien. — A. Barton behandelt die Namen der Tontafeln der Haverford collection (auf 400 Tafeln fast 3300 Namen). — S. A. B. Mercer behandelt die Verfluchung in der Keilschriftliteratur.

Literarisches Zentralblatt. 1916:
8. *Franz Studniczka, Die griechische Kunst an Kriegergräbern (F. von Duhn).
9. R. Campbell Thompson, A new decipherment of the hittite hieroglyphics (P. Jensen).

Oesterr. Monatsschrift f. d. Orient. 1915:
9—12. I. Weiss, Zur Verkehrsgeographie Serbiens. — A. Grohmann, Unterrichtswesen in Aegypten. — *R. Hennig, Deutsche Eisenbahnbautätigkeit in der Asiatischen Türkei. — E. Wellesz, Der Ursprung des altchristlichen Kirchengesanges (aus dem Orient). — Wirtschaftliche Nachrichten aus der Türkei, Aegypten, Persien u. a. — *F. K. Endres, Die Türkei. Bilder und Skizzen. — *E. Banse, Die Türkei. Eine moderne Geographie.

Schlesische Geschichtsblätter 1916:
1. H. Wendt, Schlesier in türkischer Gefangenschaft (Melchior von Seidlitz 1557 und Apotheker Friedrich Seidel im Gefolge des Kaiserl. Gesandten Friedrich von Kreckwitz 1593).

Theologisches Literaturblatt 1916:
1. *G. Hölscher, Die Profeten (O. Procksch). — *Gustav Jahn, Ueber den Gottesbegriff der alten Hebräer (Ed. König). — *Rudolf Helm, Eusebius Werke. Bd. VII Die Chronik des Hieronymus (Hermann Jordan).

Theologische Literaturzeitung. 1916:
1. *Paul Volz, Die biblischen Altertümer (W. Nowack). — *Paul Deussen, Die Philosophie der Bibel (Th. Steinmann). — *Sylvius Joseph Mercati, Ephraem Syri opera Tom. I Fask. I (Diettrich). — *Vosen und Kaulen, Kurze Anleitung zum Erlernen der hebräischen Sprache, 20. u. 21. Aufl. bearbeitet von Jakob Schumacher (A. Rahlfs).

Theologische Studien und Kritiken. 1916:
2. H. Karl Beth, gibt es buddhistische Einflüsse in den kanonischen Evangelien? (absolute Ablehnung. D. R.). — C. Clemen, Gressmanns Erklärung der Weihnachtsgeschichte. — *P. Deussen, Die Philosophie der Bibel (H. Rust).

Wochenschrift für klass. Phil. 1916:
5. *C. Fredrich, Vor den Dardanellen (Schwatlo).
7. *W. H. Roscher, Neue Omphalosstudien (W. Nestle). *W. Staerk, Jüdisch-aramäische Papyri aus Elephantine, 2. Aufl. (C. Fries).

Zeitschrift f. Hebräische Bibliographie 1915:
XVIII 1—3 *C. Bernheimer, Catalogue des manuscrits et livres rares hebraïques de la bibliothèque du Talmud Tora de Livourne (Ludwig Blau). — *A. S. Freidus, The New York public library. List of works relating to the history and conditions of the Jews in various countries (A. Marx). — M. Steinschneider, Jüdische Aerzte (Schluss). — Leopold Zunz, Abschreiber, Punktatoren, Korrektoren, Autographen [nach der von S. Poznanski aus einem Collektaneen-Hefte von Zunz copierten Liste herausgegeben von A. Freimann].
4/6. L. Zunz: Abschreiber, Punktatoren, Korrektoren, Autographen (Schluss).

Zeitschrift für christliche Kunst. 1915:
7. W. Neuss, Ikonographische Studien zu den Kölner Werken der altchristlichen Kunst I (1. die Schale der ehemaligen Sammlung Herstatt).

Zeitschrift d. Deutschen Morgenl. Ges. 1915:
69. B. 3. H. Siegbert Pincus, Die Scholien des Barhebraeus zu Exodus. — Ed. König, Der Mondgott bei den Hebräern (gegen Ditlef Nielsen ZDMG 68, 715). — P. Schwarz, Wann lebte der Verfasser der Ġarā'ib al-ḳur'ān? — F. H. Weissbach, Die Senkereh-Tafel. — Georg Graf, Bemerkungen zu der „arabischen Homilie des Cyrillus", (Vision des Apa Schenute). (Zu dem von Adolf Grohmann ZDMG 68, 1—32 veröffentlichten Text). — Arthur Ungnad, Das Determinativpronomen im Babylonischen. — C. Brockelmann, Ǧauharī und die Anordnung des arabischen Alphabets (Gegen P. Schwarz, ZDMG 69, 61) — I. I. Hess, Miscellanea (I. Zu Wellhausen, Reste arabischen Heidentums², S. 34: الغرانيق an der bekannten Stelle im Koran sind nicht „Schwäne", sondern Reiher = ardea im Sinne Linné's. II. Zu Šanfarā's Lāmīja, V. 50. III. Zu 'Amr ben Kulṯūm, Mu'allaqa, V. 22. IV. Zu F. Hirth u. W. W. Rockhill's Chau Ju-Kua. V. Zu den Ta-shī des Chau Ju-Kua (Sei die persische Bezeichnung aller Araber nach dem Stamme طيء). VI. Zu Herodot IV 2.). — Wilhelm Caspari, Elohim als Elativ? — E. Baneth, Was ist עליל? (zu Ps. 12, 7 ohne sich mit meiner Konjektur ZATW 16, 295 f. abzufinden F. E. P.). — C. F. Seybold, Gothanus 643 (ist nicht 'Abd al 'azīz al Nasafī's Kifājet al fuḥūl fī 'ilm al uṣūl, sondern ein älterer Kommentar zu 'Omer al Nasafī's 'Akāid). — Bruno Meissner, Zu Ebelings Aufsatz ZDMG 68, 89 ff. — *M. Schorr, Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Prozeßrechts (A. Walther). — *James A. Montgomery, Aramaic Incantation Texts from Nippur (A. Walther). — *Gerhard Kittel, Die Oden Salomos überarbeitet oder einheitlich? (Josef Schäfers). — *Richard Garbe, Indien und das Christentum (Jarl Charpentier). — *Mary Jnda Hussey, Sumerian Tablets in the Harvard Semitic Museum Part II (Arthur Ungnad). — Kleine Mitteilungen: I. Goldziher, zu S. 74, 22; Zu S. 204, 23. II. H. Reckendorf, Zum status constructus.

Zeitschrift für katholische Theologie. 1915:
IV. *Wilhelm Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch (Josef Linder).



1016: I. *A. Hudal, Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches (I. Linder).

Zeitschrift für Kolonialsprachen. 1915: V. 3. E. Bufe, Material zur Erforschung der Bakundu-Sprache. — E. Johanssen u. P. Döring, Das Leben der Schambala beleuchtet durch ihre Sprichwörter. — O. Dempwolff, Beiträge zur Kenntnis der Sprachen in Deutsch-Ostafrika.

Zeitschrift für Missionskunde 1915: 8. und 9. J. Witte, Das Buch des Marco Polo als Quelle für die Religionsgeschichte.
V, 4. E. Funke, Die Sprachverhältnisse in Sugu, Dahome — O. Dempwolff, Beiträge zur Kenntnis der Sprachen in Deutsch-Ostafrika. — C. Meinhof, Das Sumerische und die Sprachen Afrikas.

Zeitschrift f. Neutestamentl. Wissensch. 1915: 16. J. Doppelh. 1/2. F. Haase, Zur Rekonstruktion des Bartholomäusevangeliums (der Hauptwert des Bartholomäusevangeliums ist religionsgeschichtlicher Art. Es zeigt uns, besonders in den koptischen Rezensionen die Einwirkung der altägyptischen religiösen Vorstellungen.)
1. Otto Immisch, Matthäus 16, 18; Laienbemerkungen zu der Untersuchung Dells, ZNW XV (1914), 1ff. — A. Dell, Zur Erklärung von Matthäus 16, 17—19. — E. Preuschen, Das Wort vom verachteten Propheten. — W. Lüdtke, Der Katalog der armenischen Bibelhandschriften von S. Lazzaro. — E. P., Jac. 5, 11.

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weiter gegeben.

*Hugo Grothe, Beiträge zur Kenntnis des Orients. Jahrbuch des deutschen Vorderasienkomitees XII. Band 1915. Halle a. S. M. 6.

*Univ. of Pennsylvania. The Museum Journal Vol. VI 1, 2, 3. 1915.

Georg Beer, Hebräische Grammatik (Sammlung Göschen) 2 Bändchen. Berlin u. Leipzig, G J. Göschen'sche V., 1915. je M. 0,90.

J. Theodor, Bereschit Rabba Lief. IX (Erste Hälfte). Berlin 1916.

E. Washburn Hopkins, Epic Mythology (Grundriss der Indo-arischen Philologie). Strassburg, Karl J. Trübner, 1915. M. 18.

Eilhard Wiedemann unter Mitwirkung von Fritz Hauser, Ueber die Uhren im Bereich der islamischen Kultur (Nova Acta. Abh. d. Kaiserl. Leop.-Carol. Deutschen Akademie der Naturforscher Band C. Nr. 5.) Leipzig, Wilh. Engelmann, 1915. M. 24.

*H. Torczyner, Die Enstehung des semitischen Sprachtypus. Ein Beitrag zum Problem der Entstehung der Sprache. XXIII u. 300 S. W. R. Löwit Verlag (Dr. M. Präges), 1916. M. 12,50.

Otto Dempwolff, Die Sandawe (Abhdg. des Hamburgischen Kolonialinstituts Bd. XXXIV [Reihe B. Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen, Bd. 19]). Hamburg, L. Friederichsen & Co., 1916. M. 6.

Erwin Pfeiffer, Studien zum antiken Sternglauben (*ΣΤΟΙΧΕΙΑ*, Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der griechischen Wissenschaft, hrgb. v. Franz Boll Heft II). B. G. Teubner, Leipzig. 1916. M. 5.

Maximilianus Breithaupt, De Parmenisco Grammatico (*ΣΤΟΙΧΕΙΑ* Heft IV). M. 2,80

Mit einer Beilage von R. Löwit, Verlag in Wien.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

19. Jahrgang Nr. 6 — Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. — **Juni 1916**

Inhalt.

Philologische Forderungen an die hebräische Lexikographie.[1]

Von Friedrich Delitzsch.

Der hebräische Sprachunterricht ist so gut wie für alle, die sich mit den semitischen Sprachen wissenschaftlich beschäftigen, die Eingangspforte in die Welt des Semitismus. Daher die von allen Semitisten anerkannte grundlegliche Bedeutung der hebräischen Grammatik und Lexikographie. Und da die klassische hebräische Literatur, auf der beide sich aufbauen, nahezu vollständig mit dem Schrifttum des Alten Testamentes sich deckt, so waren es je und je und sind es noch heutzutage in überwiegender Mehrzahl Theologen (christliche wie auch jüdische), die die hebräische Sprachwissenschaft gegründet, ausgebaut und allseitig gefördert haben. Der dauernde Dank und die rückhaltsloseste Anerkennung ihrer grossen Verdienste bleibt allen diesen Forschern gesichert. Nicht minder allen Orientalisten, die sich aus vorwiegend philologischem Interesse auf alttestamentlichem Gebiete betätigt haben.

Aber so gross das von Theologen und Philologen vereint Geschaffene und Erreichte ist, so bleibt doch noch eine Reihe von Wünschen, ja Forderungen übrig, vor allem wenn wir Wilhelm Gesenius' *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (16. Auflage, 1915) zugrunde legen, das noch immer fast konkurrenzlos den Markt beherrscht, und welches in der Tat nicht allein wegen des gefeierten Namens seines Begründers diese Auszeichnung rechtfertigt, sondern auch deshalb den Anspruch erheben kann, als der Hauptvertreter der hebräischen Wortforschung zu gelten, weil es in der Lage war, durch 16 Auflagen hindurch seinen Wahlspruch „*Dies diem docet*" zu bewahrheiten und alle Fortschritte auf alttestamentlich-lexikalischem Gebiete sich zunutze zu machen; ausserdem deshalb, weil es in der Bearbeitung von Francis Brown auch in England und Amerika weite Verbreitung gefunden hat. Ebendeshalb richten sich meine hier vorzutragenden Forderungen, obwohl sie zu einem grossen Teil ebenso gut an Eduard Königs *Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Leipzig 1910, gerichtet sein könnten, dennoch ausschliesslich an das Gesenius'sche Handwörterbuch, näher an dessen beide letzten Auflagen.

Der erste philologische Wunsch betrifft scheinbar eine Aeusserlichkeit, die aber von tiefgehender Bedeutung ist, insbesondere für diejenigen, die durch das hebräische Lexikon in das semitische Sprachstudium überhaupt eingeführt werden. Als ich im Jahre 1886 meine *Prolegomena eines neuen Hebräisch-Aramäischen Wörterbuchs zum Alten Testament* veröffentlichte, stellte ich betreffs der Anordnung des lexikalischen Stoffes die drei

[1] Vortrag, gehalten in der Vorderasiatischen Gesellschaft am 1. März 1916.

Forderungen auf: 1. dass das Biblisch-Aramäische aus dem hebräischen Wörterbuche ausgeschieden und für sich besonders gestellt werde; 2. dass der hebräische Wortschatz nicht länger alphabetisch, sondern nach Wortstämmen geordnet werde; 3) dass die Eigennamen in einem besonderen Anhange zu behandeln seien. Meine erste Forderung ist erfüllt worden: allen hebräischen Wörterbüchern wird seitdem ein biblisch-aramäisches Glossar als selbständiger Bestandteil angegliedert. Aber meine beiden anderen Forderungen blieben unbeachtet: noch Gesenius' 16. Auflage ist alphabetisch geordnet, ebenso die Wörterbücher von Siegfried-Stade und König. Noch immer hat man nicht den Mut gefunden, mit dem alten Schlendrian der alphabetischen Wortordnung zu brechen. Ich sage mit ruhiger Ueberlegung „Schlendrian", denn es ist in der Tat weit und breit auch nicht die Spur eines Grundes zu finden, warum innerhalb des hebräischen Lexikons alphabetische Ordnung beibehalten wird, während in den Wörterbüchern aller übrigen semitischen Sprachen: des Arabischen, Aethiopischen, Syrischen, Assyrischen eine andere Anordnung als jene nach Wortstämmen niemandem jemals in den Sinn gekommen ist. Kein Lehrer irgendeiner dieser semitischen Sprachen wird jemals, selbst beim Assyrischen, irgendwelche Schwierigkeiten im Gebrauche, auch nicht seitens der ersten Anfänger, wahrgenommen haben. In der Tat heisst es dem Denkvermögen der jungen angehenden Hebraisten ein übles Zeugnis ausstellen, wenn man sie zwar für befähigt hält, יְפַתַּח, תְּפַתַּח, מְפַתֵּחַ als Verbalformen eines Stammes פָּתַח „öffnen" zu erkennen, ihnen aber die Fähigkeit abspricht, מַפְתֵּחַ „Schlüssel" unter ebendemselben Stamme zu suchen. Sogar Partizipialformen wie זָר, מְכַסֶּה, מַשְׁחִית, מוּצָק u. a. sind von ihren Verbis losgerissen und fernab von diesen behandelt. Wer daran geht, einen hebräischen Text mit Hilfe eines Lexikons zu präparieren, muss בֵּינֵנוּ „unter uns" und בָּנוּ „sie haben gebaut", מֹרֶה „ungehorsam" (Part. von מָרָה) und מוֹרֶה „Lehrer" (Part. *Hi.* von יָרָה), muss הָרִים „Berge" und הָרִים „aufheben", אָסִיר „Gefangener" und אָסִיר „ich werde entfernen" von einander zu scheiden gelernt haben. Und also vorgebildet und geschult, soll er es nötig haben, dass man ihn in alphabetischer Ordnung für das Part. fem. זוֹנָה „Hure" auf den Stamm זָנָה, unter dem es zu finden, hinweist? Die Macht der Gewohnheit ist ja eine unendlich zähe, aber diesem direkt unwissenschaftlichen Quietismus, der sogar präformativlose Wörter wie קָא „Gespei" durch 28 Spalten von seinem Verbum קיא trennt, muss endlich einmal ein Ende gesetzt werden. Das einzige Zugeständnis, was dem Anfänger gemacht werden mag, das aber auch vollkommen ausreicht, ist, bei etwas schwerer zu analysierenden Wörtern mittels Fussnoten nachzuhelfen. Dass bei Lehnwörtern aus einer anderen Sprache, desgleichen bei den ca. 30 hebräischen Substantiven, deren Herleitung noch zweifelhaft ist, die alphabetische Ordnung beibehalten wird, versteht sich von selbst.

Wird nun aber der hebräische Wortschatz in solch systematischer Darstellung übersichtlich vor Augen geführt, also, dass man mit einem Blicke die sämtlichen Derivata eines Stammes mitsamt deren Bedeutungen und Bedeutungsschattierungen überschaut, so ist es ausgeschlossen, diesen hochwillkommenen Ueberblick wieder zu zerreissen durch die Einschaltung von Eigennamen wie מְרֹדַךְ בַּלְאֲדָן, כּוּשַׁן רִשְׁעָתַיִם, תַּחְפַּנְחֵס usw. Gewiss ist in einzelnen jüdisch-israelitischen, wohl auch kanaanäischen Eigennamen lexikalisches Material enthalten, das für den hebräischen Wortschatz benutzt sein will, aber auf diese betreffenden Wortstämme lässt sich mit Leichtigkeit im hebräischen Wörterbuche verweisen. Ich weiss wohl, dass die griechischen und lateinischen Wörterbücher sowohl die eigenen wie die fremden Eigennamen innerhalb des eigentlichen Wortschatzes aufführen; dass auch in französischen Wörterbüchern wie dem von Sachs-Villatte mitten unter den echt französischen Wörtern auch tausend andere wie Abd-el-Kader, Fanny, Northumberland erscheinen. Aber alle diese indogermanischen Wörterbücher haben ja naturgemäss alphabetische Wortordnung und mögen sich solche Abgeschmacktheiten leisten — denn das bleiben sie allemal —, ein semitisches Wörterbuch dagegen muss sich von solchem Tohuwabohu freihalten. Somit bleibt für ein hebräisches Lexikon das allein richtige Verfahren: hebräisches Wörterbuch nebst zwei Anhängen: 1. Biblisch-aramäisches Glossar, 2. Eigennamen-Verzeichnis.

Als selbstverständlich wird auf den ersten Blick eine dritte und vierte Forderung erscheinen, dass nämlich das hebräische Wörterbuch nur richtige, wirklich existierende Wortstämme und nur richtige Wortbedeutungen enthalte. Und doch bleibt in beiden Beziehungen das führende Wörterbuch weit hinter billigen Anforderungen zurück. In ersterer Hinsicht enthält es mehr denn 40 Wortstämme, die reine Fiktionen sind und als schlechterdings falsch und im höchsten Grade irreführend und

verwirrend ausgemerzt werden müssen. Sie verdanken ihr Dasein und ihre Forterbung von einer Auflage zur anderen in erster Linie inkonsequentem grammatischen Urteil. Jeder Anfänger im Hebräischen lernt in der Verballehre, welche Macht auch innerhalb des hebräischen Verbums die Analogiebildung ist. Wie man von קום „aufstehen" das *Hifil* הֵקִים bildet und dieses הֵקִימָה, הֲקִימוֹתָ usw. konjugiert, so geriet das *Hi.* הֵקִיץ „erwachen", obwohl auf den St. יקץ Impf. יִיקַץ zurückgehend, in das Fahrwasser von הֵקִים und bildete ebenfalls הֵקִיצָה, הֲקִיצוֹתָ (statt הֵיקַצְתָּ). Wie es nun niemandem je eingefallen ist, wegen der Form נְשׂוּי Ps. 32, 1 einen St. נָשָׂה „aufheben, wegnehmen" = נָשָׂא anzusetzen, so hätte es als ausgeschlossen gelten sollen, wegen jener Analogieformen einen St. קיץ neben יקץ anzunehmen. Aber Gesenius' Handwörterbuch tut dies dennoch und setzt solche „Nebenformen" auch sonst in übergrosser Menge an, sodass der urteilslose Anfänger bei seinem Eintritt in die Welt der semitischen Sprachen auf die grundirrige Vorstellung gebracht wird, als gingen die einzelnen Verbalstämme med. ו oder י, tertiae ה, med. geminatae in kaleidoskopartigem Wechsel unterschiedslos durcheinander. „Erwachen" heisst יקץ, يَقِظَ und nicht anders. Nun aber obendrein diesen gar nicht existierenden St. קיץ „erwachen" auch dem Substantiv קַיִץ „Sommer" unterzulegen, also dass „erwachen" ursprünglich bedeutet hätte „sich erhitzen, rege, wach werden", geht doch wahrlich über die Grenzen besonnenen Etymologisierens hinaus. Dieses eine Beispiel muss genügen. Eine andere Veranlassung zum Ansetzen solcher falschen „Nebenformen" sind jene unseligen sogen. *matres lectionis* geworden, insbesondere das ו und י, welche nach dem Aussterben der klassischen hebräischen Sprache von Gelehrten, die des Hebräischen im besten Falle nur noch halbkundig waren, zu dem ursprünglichen Konsonantentext mit allzuoft unbesonnener Hand hinzugefügt wurden, und die dann in der Hand der späteren Abschreiber die oft unmöglichsten grammatischen Formen gezeitigt haben. Die semitischen Sprachen kennen kein anderes Verbum für „tasten" als מָשַׁשׁ, مَسَّ, aber das hebräische Wörterbuch bringt es fertig, zu diesem Stamme מָשַׁשׁ noch zwei gleichbedeutende „Nebenformen" zu verzeichnen, nämlich מושׁ und ימשׁ, ebenso wie das vergessene Dagesch in אֲצִיתֶנָּה Jes. 27, 4 Gesenius veranlasst, neben יצת eine „Nebenform" צות zu konstruieren. Dass auch Eduard Königs Wörterbuch solchen mittelalterlichen Anschauungen huldigen würde, war zu erwarten. Es gibt innerhalb der semitischen Sprachen verschiedene Ausgestaltungen der nämlichen zweikonsonantigen Wurzel: das Hebräische z. B. besitzt die eng zusammengehörigen Stämme רָבָה und רָבַב „viel sein", שָׁסָה und שָׁסַס „plündern", שָׁגָה und שָׁגַג „irren", aber darüber hinaus ist alleräusserste Vorsicht geboten: Stämme wie שִׁיר „singen" und יָשַׁר „recht sein" haben gleich tausend anderen von Uranfang an auch nicht das mindeste miteinander zu tun.

Was aber die Forderung nur richtiger Wortbedeutungen betrifft, so meine ich zunächst nur diejenigen Fälle, wo die richtige Bedeutung eines Wortes an sich längst erschlossen ist und wo von Gesenius lediglich die philologische Forderung, jedem Worte seine klare, präzise Bedeutung, seine festbestimmte Bedeutungsschattierung zu geben, ausser acht gelassen ist. Es ist ja nicht immer möglich, ein hebräisches Wort durch ein sich genau mit ihm deckendes deutsches Aequivalent wiederzugeben; aber in sehr vielen Fällen ist es möglich, und dieses Wort zu suchen und zu finden, ist die ebenso anziehende wie wichtige Aufgabe des Lexikographen.

Keine falschen Wortschattierungen! — lautet die erste, bei Gesenius schwer vernachlässigte Forderung. רָעַף bedeutet nicht „träufeln", sondern „triefen" (ebenso I. עָרַף); פָּרַס nicht „brechen", sondern „teilen"; טָמַן nicht „verbergen, bes. verscharren", was Pr. 19, 24 Iob 31, 33 unmöglich ist, sondern „vergraben". — דָּעַךְ ist, wenigstens ursprünglich, nicht „verlöschen", sondern „verglimmen". — Wir lesen in Gen. 30, wie Jakob es machte, um gestreifte, gesprenkelte und scheckige Tiere zu bekommen. Er legte nach orientalischer Sitte in die Tränkrinnen, bei denen sich die Tiere zu begatten pflegten, Ruten und Stöcke von allerlei Bäumen, an denen er weisse Streifen herausschälte. Das dort gebrauchte Verbum פִּצֵּל, welches auch Dillmann durch „schälen" wiedergibt, ist aber nicht etwa ein Synonym von חָשַׂף „abschälen", sondern es bedeutet, wie der Zusammenhang der Stelle lehrt, nur ein teilweises Abschälen, was wir im Deutschen mit „riefeln" oder „riefen" bezeichnen. — Und um noch wenigstens einige Nomina zu erwähnen, so bedeutet חֶמְאָה nicht „dicke geronnene Milch, Butter", sondern wie Ri. 5, 25 und fast alle sonstigen Stellen lehren, „Rahm". — אֵפֶר bedeutet nicht „Staub", sondern, wie unschwer

zu beweisen, „Asche“. — כְּוִיָּה, כִּי bedeuten nicht „Brandmal, *stigma*“, sondern klar erkennbar „Brandwunde“. — גּוּר bedeutet bekanntlich „Löwenjunges“ und nicht „junger Löwe“, der כְּפִיר heisst. — רַךְ bedeutet nicht „zärtlich“, sondern „weichlich“. — Was das „Waschbecken“ im Hebräischen heisst, lehrt Ps. 60,10; 108,10. Wenn Gesenius das Wort אַגָּן, welches eine „flache Schale“ bedeutet, durch „Waschbecken“ übersetzt, so muss sich die Sunammitin gefallen lassen, dass der Dichter ihren Nabel einem Waschbecken vergleicht (HL. 7, 3). Wiederholt drängt sich der Gedanke auf, dass nicht volles Beherrschen der deutschen Sprache manche dieser schiefen Uebersetzungen verschuldet habe, z. B. wenn צֹנֶה statt durch „Kleinvieh“ durch „kleines Vieh“ oder צִפּוֹר „Vögel“ durch „Geflügel“ oder מָעַל durch „veruntreuen“ statt durch „treulos sein, treulos handeln“ wiedergegeben wird. Ein Wald mit hohen Bäumen ist nicht *eo ipso* ein „Hochwald“. Hebr. אֵזוֹר hat die beiden Bedd. „Gurt“ und „Schurz“. Gemäss Ez. 23, 15 hurte Jerusalem mit den Chaldäern, die beschrieben werden als „mit einem Gurte gegürtet an ihren Hüften usw., alle anzusehen wie Ritter“. Gesenius übersetzt dieses חֲגוֹרֵי אֵזוֹר „mit einer Schürze gegürtet“ — Nebukadnezar mit einer Schürze!

Diese sträfliche Gleichgiltigkeit, fast möchte ich sagen, diese Scheu vor jeglicher Exaktheit in der Bedeutungsangabe zeigt sich weiter in der tadelnswerten Häufung mehr oder weniger synonymer Aequivalente — ein gefährliches Spiel mit Worten, das gerade der Wortforscher auf das Aengstlichste meiden sollte. Daher die andere Forderung: keine Trübung des Richtigen durch Häufung von Synonymen. אָבַל heisst nicht „klagen, jammern“, sondern nichts als „trauern“. Das Verbum טָרַף bed. nicht „zerreissen, rauben“, sondern nur „zerreissen“; דָּמָה nicht „ähnlich sein, gleichen“, sondern ausschliesslich „gleich sein, gleichen“; עוּף nicht „fliegen, flattern“, sondern nur „fliegen“; הִזָּה nicht „sprengen, spritzen“, sondern nur „spritzen“; עָבָה bed. „dick sein“ und nichts weiter, nicht „dick, fett sein“. Unter נָטַף ist in Einem Atemzuge gesagt: „tropfen, träufeln und triefen“! Und wie soll es möglich sein, dass תָּפַר „nähen“ auch „umbinden“ (Iob 16, 15, *Pi.* Ez. 13, 18) bedeutet habe[1];

[1]) Bei Ges.: zusammennähen; daher im Deutschen Index auch unter z. gestellt; wer also das hebräische Wort „nähen“ sucht, findet es im Index überhaupt nicht. F. E. P.

dass הִתְעַנֵּג die vier grundverschiedenen Begriffe „sich verweichlichen“, „sich laben“, „sich freuen“, „sich lustig machen“ in sich habe vereinigen können! Sind „spotten“ und „verachten“ nicht ebenfalls grundverschiedene Dinge? Und doch sind beide Bedd. innerhalb der beiden Stämme בּוּז und בָּזָה trostlos durcheinander gewirrt. בּוּז — lesen wir — „Spott, Verachtung“, als ob beides Synonyma wären. Das Richtige ist, dass בּוּז „spotten“, בָּזָה „verachten“ bedeutet und jedes dieser beiden Verba seine besondere Konstruktion hat. Und um auch hier einige Nomina zu nennen, so ist es selbstverständlich ausgeschlossen, dass כָּנָף neben „Flügel“ auch „Gefieder“ bedeutet habe (s. u. צִפּוֹר), auch kann חֲשַׁשׁ unmöglich „trockenes Gras, Heu und Stroh“ (s. u. רִפָּה) bedeutet haben, da bekanntlich „Heu“ und „Stroh“ sehr verschiedene Dinge sind. Und das Adjektiv עָיֵף bedeutet nicht „müde, erschöpft“, sondern ausschliesslich „erschöpft“. Dass solche Unklarheit auch die Exegese in ungünstigster Weise beeinflussen muss, liegt auf der Hand. פֵּאָה bedeutet „Rand, Seite“, was aber bei Gesenius im Handumdrehen auch in die grundverschiedene Bed. „Ecke“ umgezaubert wird. Infolge davon soll der Schaubrottisch an Stangen getragen worden sein, die durch goldene Ringe gezogen wurden, welche ihrerseits an den vier „Ecken der Füsse“ des Tisches angebracht waren (Ex. 25, 26. 37, 13). Wie das vorzustellen ist, wie durch dergestalt angebrachte Ringe Stangen gezogen worden sein sollen und der Tisch selbst balanciert werden konnte, bleibt unerfindlich. Da רַגְלַיִם nicht nur „Füsse“, sondern auch „Beine“ bedeutet, sind die vier פֵּאוֹת der vier רַגְלַיִם natürlich von den vier Seiten der Tischbeine zu verstehen. — Das hebräische Verbum נָתַק bedeutet nichts als „abreissen, losreissen“. Im militärischen Sinne wird es mit der Bedeutung gebraucht: den Feind durch Scheinflucht von seiner Stadt losreissen, sozusagen loseisen, weglocken. „Losreissen“ von seiner Stadt, seinem Stützpunkt ist natürlich ganz etwas anderes als „abschneiden“. Der Anfänger, der den ganz klaren Schlachtbericht Ri. 20 mit Gesenius präpariert, wird in unlösbare Widersprüche verwickelt: sein gesunder Menschenverstand sagt ihm das Richtige, und doch muss er glauben, dass die noch in einer 16. Auflage behauptete Wortbedeutung „abschneiden“ unfehlbar verlässig sein müsse. Auch wenn bei der Kastrierung der Tiere Lev. 22, 24 mit Bezug auf die Hoden die vierfache Prozedur gesetzt ist: מָעוּךְ „zerdrückt“, כָּתוּת „zerstossen“,

נָתוּק und כָּרוּת, bed. נָתוּק natürlich unmöglich „abgeschnitten“, was כָּרוּת besagt, sondern „abgerissen“.

Endlich: keine falschen Bedeutungen neben die richtigen! Für „Hagel“ und „Schlossen“ hat der Hebräer mehrere Wörter, aber קֶרַח „Eis“ bedeutet nicht daneben auch „Hagel“, wie für Ps. 147, 17. Iob 38, 29 angenommen wird. Und נֵבֶל bedeutet nicht neben „Krug“ auch noch „Schlauch“, für welch letzteren ohnehin drei andere Wörter genügten.

Leider enthält das Gesenius'sche Handwörterbuch auch sonst falsche Bedeutungsangaben, wo das Richtige längst erkannt ist. So wird z. B. Ri. 3, 15 von Ehud erzählt, dass er ein Mann gewesen sei אִטֵּר יַד־יְמִינוֹ „hinsichtlich seiner rechten Hand“, dass er infolge davon sein kurzes zweischneidiges Schwert unter seinen Kleidern an seine rechte Seite gegürtet und es weiterhin mit seiner linken Hand ergriffen habe, um es dem Moabiterkönig Eglon in den Bauch zu stossen. Es ist klar, dass Ehud mit jenem Ausdruck als ein sogen. Linkser bezeichnet werden soll, d. h. dass der Ausdruck bedeutet: „gebunden (eigentlich geschlossen, vgl. אָטַר „schliessen“ Ps. 69, 16) an seiner Rechten“. Es ist schwer zu verstehen, wie Gesenius' Handwörterbuch, obwohl es die Deutung „an der rechten Hand gelähmt“ (was übrigens auch ungenau ist) kennt und verzeichnet, jenen Ausdruck dennoch übersetzt: „einer, der beide Hände gleich gut benutzt“. Wie der Hebräer diesen direkten Gegensatz zu אִטֵּר, das *ambidexter*, bezeichnete, lehrt 1. Chr. 12, 2[1].

Aber abgesehen von allen diesen Fällen gibt es natürlich auch hebräische Wörter genug, deren Bedeutung erst durch sorgfältige Untersuchung aller der Stellen, an denen sie vorkommen, erschlossen sein will und betreffs deren die Forschung noch nicht zu einem allgemein anerkannten Ergebnis gelangt ist. Auch in dieser Hinsicht dürfte in einer beträchtlichen Anzahl von Fällen Unrichtiges durch Richtiges ersetzt werden können, wenn der anerkannt oberste Grundsatz jedweder Lexikographie ernst befolgt wird, nämlich die Bedeutung eines Wortes oder Wortstammes in allererster Linie aus dem betreffenden Schrifttume, also in unserem Falle aus dem Alten Testamente selbst zu erklären, ohne sich durch irgendwelche Rücksichtnahme auf die Wortbedeutung irgendeiner der verwandten Sprachen, sei es nun das Arabische oder Assyrische, vom allein richtigen Wege abbringen zu lassen. Ist diese Forderung nicht eigentlich selbstverständlich? Wenn mein Assyrisches Handwörterbuch trotz des gewaltigen Zuwachses an babylonisch-assyrischen Schriftdenkmälern 20 Jahre hindurch in allen Hauptsachen sich bewährt hat und bis heute brauchbar geblieben ist, so ist dies ausschliesslich eine Folge davon, dass ich mich der Methode meines Lehrers Eberhard Schrader, wie sie sich in seinem Glossar zu *Die Keilinschriften und das Alte Testament* und zur *Höllenfahrt der Istar* kundtut, nicht angeschlossen habe, sondern, ohne fortwährend nach dem Arabischen oder anderen verwandten Idiomen zu schielen, unentwegt bestrebt geblieben bin, den assyrischen Wortschatz aus der assyrischen Literatur heraus zu erklären. Bei einem einzigen Stamme, *rapâdu*, liess ich mich durch hebräisch רָפַד beeinflussen und gab dem assyrischen Stamm die Bed. „sich hinstrecken“, während sich seitdem, wie zuerst Jensen nachwies, herausstellte, dass *rapâdu* gerade das Gegenteil von „sich hinstrecken“, nämlich „herumschweifen“, bedeutet. Wortpaare wie hebr. שָׁסָה „plündern“, ass. *šasû* „sprechen, rufen, lesen“; hebr. מגר „stürzen“, ass. *magâru* „willfahren“; hebr. חֶסֶד „Güte“, arab. حسد „Neid“; hebr. קָרַע „reissen (wegreissen, zerreissen)“, arab. قرع „pochen“; arab. كسر „zerbrechen“, ass. *kašâru* „zusammenfügen“, hebr. כשר „brauchbar sein“ o. ä. und viele andere mehr müssten als Flammenzeichen dienen, die hebräische Wortforschung vor den hinter Sirenenklängen versteckten Klippen zu bewahren. Und dennoch zieht sich gerade durch Gesenius' Handwörterbuch von der von mir zuerst benutzten 8. Aufl. an bis zur 16. wie ein schwarzer Faden der mit dem Arabischen getriebene Missbrauch hindurch. Ich weiss mich von jeder Unterschätzung des Arabischen frei. Niemand kann den Wert des arabischen Sprachstudiums höher einschätzen wie ich, wie ich je und je meinen Schülern im Assyrischen zur Pflicht gemacht habe, sich im Assyrischen und

[1]) Dass אִטֵּר eine fehlerhafte Eigenschaft infolge von Naturanlage oder Erziehung bezeichnet, steht schon durch die Nominalform als solche fest. Wenn gemäss Ri 20, 16 von 26700 Benjaminiten 700 „Linkser“ waren, die mit ihrer Schleuder „aufs Haar“ trafen, dies aber, wie mir Herr Kollege Dr. von Luschan mitteilt, anthropologisch unmöglich ist, „da nach unserer Kenntnis über die prozentuale Häufigkeit der Linkshändigkeit der Stamm Benjamin an die hunderttausend Seelen stark gewesen sein müßte“, so ist m. E. nur eine doppelte Annahme möglich: entweder dass die Linkshändigkeit der betr. Israeliten nicht sowohl auf natürlicher Veranlagung beruhte als auf anormaler Ausbildung der linken Hand auf Kosten der Rechten oder aber, dass die Zahlenangabe von Ri. 20, 16 so wenig urgiert sein will wie so viele andere als unzuverlässig und unrichtig erwiesene und anerkannte alttestamentliche Zahlenangaben.

im Arabischen gleicherweise auszubilden, und die Veröffentlichung meines Wörterbuches zum Koran wird besonders klar zeigen, dass ich mich von jeder Einseitigkeit auf dem Gebiete der semitischen Sprachforschung freigehalten habe und dem Arabischen mit vollen Händen gebe, was ihm gebührt. Auch die hohe Bedeutung des Arabischen für die hebräische Lexikographie, nicht bloss für die hebräische Grammatik, erkenne ich freudig an. Aber ebendeswegen darf ich unumwunden erklären, dass in dem Gesenius'schen Handwörterbuche mit dem Arabischen ein nicht ernst genug zu rügender Missbrauch getrieben ist. Die hebräische Lexikographie ist zu einer Sklavin des Arabischen herabgewürdigt. Trotz jener Warnungszeichen fühlt sich Gesenius bei keinem einzigen hebräischen Wortstamme beruhigt, bevor er ihn nicht in Fühlung mit dem gleichlautenden oder sonst einem verwandt scheinenden arabischen Wortstamme gebracht hat. Ich gebe gern zu, dass manche Vergleichungen, die ich in meinen *Prolegomena* tadelte, fallen gelassen worden sind, z. B. die Vermittelung von hebr. שׁקר „lügen" mit arab. شَقِرَ „rot sein" durch die vermeintlichen Mittelglieder „rotsein, rotfärben, schminken, die Wahrheit schminken, täuschen, lügen" oder von פרר „fett sein" mit فَدَرَ „zerbrechen" („zerbrochen sein, schlaff, matt, weich, fett sein"), usw. Aber leider, leider wimmelt Gesenius noch immer von solchen arabischen „Vergleichungen". So lesen wir bei חֶמְאָה „Rahm": „vgl. auch حَمِئَ „trübe sein, von Wasser", حَمْأَةٌ „Schlamm", obschon dazu richtig bemerkt wird, dass das assyrische *ḫimêtu* für חֶמְאָה ursprüngliches ח2 beweise. Jedermann kennt das Wort מְשֻׁגָּע „verrückt", שִׁגָּעוֹן „Verrücktheit", sicher eins mit ass. *šegû* „in heftiger innerer Erregung sein, toben" usw., als Adjektiv „wütend, rasend" (z. B. von einem Hunde), während Gesenius im Anschluss an Hoffmann, Rob. Smith, Lagarde, Barth das hebräische Wort für eins hält mit سَجَعَ „girren", von der Taube; auch: „in Reimprosa reden"! und davon das Part. des *Pual* מְשֻׁגָּע, das doch nur heissen könnte: einer, der intensiv in Reimprosa zu reden gemacht ist! Sind solche Etymologien nicht geeignet, erst verrückt zu machen? In diesen wie ungezählten anderen Fällen fragt man sich immer von neuem: wozu diese „Vergleichungen"? Obschon sinn- und zwecklos, könnten sie doch als harmlos bezeichnet werden, wenn sie nur nicht die Feststellung der Bedeutung der hebräischen Wörter und deren Bedeutungsentwickelung so gar verhängnisvoll beeinflussten. Ein Dreifaches bleibt in dieser Beziehung besonders gravierend. Einmal, dass man dem Arabischen zuliebe hebräischen Wörtern Bedeutungen nebenbei gibt, die sie nie haben. Das hebr. Wort טַל bedeutet „Tau", nicht „Tau oder Regen", wie wegen arab. طَلّ „Tau" und „gelinder Regen" gesagt ist, und גַּיְא bedeutet „Tal" und nichts als Tal; es ist nicht erlaubt, dem arab. جَوَآءٌ zuliebe auch die Bedeutung „Niederung" hinzuzufügen. Selbst falsche Wortstämme sind unter dem Einflusse des Arabischen angenommen, z. B. עור als Nebenform zu ערה „nackt, bloss sein", einzig und allein wegen arab. عَوْرَةٌ „Scham", denn מְעוֹרִים Hab. 2, 15 als Partizipium des *Pual* von ערה zu erkennen, wäre ohne jene Verblendung durch das Arabische gewiss nicht schwer gefallen. Sodann — und damit kehre ich zu dem Abschnitt der falschen Wortbedeutungen zurück — verdient die ernstlichste Rüge, dass man verzichtet hat, die hebräischen Wortbedeutungen aus dem Alten Testamente selbst zu eruieren, sich vielmehr von vornherein durch das Arabische hypnotisieren lässt. Der St. יָרַט bedeutet klar erkennbar „freigeben, zu freier Verfügung hingeben". Was könnte auch עַל־יְדֵי רְשָׁעִים יִרְטֵנִי Iob 16,11 anderes bedeuten als: „Gott gibt mich hin in die Hände der Gottlosen", noch dazu in Parallelismus mit יַסְגִּירֵנִי אֵל? Auch Gesenius kann nicht anders als „preisgeben" übersetzen, aber da das gleichklingende arabische وَرَّطَ „hinabstürzen" bedeutet, so wird יָרַט erklärt: „hinabstürzen, preisgeben" — ist das nicht unerhört? Ueberdies ist die Nuance „preisgeben" nicht richtig. Dass in den vom Engel Jahwes zu Bileam gesprochenen Worten Nu. 22, 22: כִּי־יָרַט הַדֶּרֶךְ לְנֶגְדִּי die Vokalisierung יָרַט nicht richtig sein kann, lehrt der Kontext (wer sollte Subjekt von יָרַט sein?); es wird vielmehr, wie in so vielen anderen Fällen, das Part. pass. יָרֻט gemeint sein. Der Engel sagt: Warum hast du deine Eselin nun schon dreimal geschlagen? Ich bin es ja, der dir entgegengetreten ist, denn „freigegeben ist der Weg vor mir", d. h. ich kann mich allüberall aufstellen, wo ich will, habe vollste Bewegungsfreiheit. Gesenius gelangt

für diese Numeristelle von „hinabstürzen" zur Bed. „überstürzt, übereilt", ohne mit dieser Wortverdrehung irgendwelchen Sinn zu erzielen. — Hebräisch מוג bedeutet „weich werden, zerweichen", daher teils „zergehen", teils „entmutigt werden, verzagen". Mit diesen auch durch das Aramäische bestätigten Bedeutungen erklären sich alle Stellen von selbst. Nur Gesenius kann die Erinnerung an das arabische مَوْج „Woge" nicht los werden, das wir alle aus unseren ersten Koranvorlesungen, von der Noah-Sure her, kennen, und gibt infolgedessen dem Stamme מוג die Bedeutung „wogen, schwanken", was dann auf ängstliche Unruhe übertragen sei, und wenn Ps. 65, 11 von Jahwe gesagt ist: „mit Regenschauern die Erde תְּמֹגְגֶנָּה durchweichst du", so übersetzt Ges.: „mit Regenschauern bringst du die feste Erde zum Wogen, lösest du sie auf"! Der ganze Stamm מוג ist gleich hundert anderen von Grund aus verkehrt behandelt und benötigt nicht allein Revision, sondern Neugestaltung von Grund aus. — Wie unendlich einfach erklären sich alle Belegstellen, wenn wir dem Stamm לָאָה die auch durch das Assyrische bezeugte Bedeutung „kraftlos sein, machtlos, unvermögend sein, nicht können" geben! Dagegen legt Gesenius dem Verbum לָאָה die sekundäre arabisch-aramäische Bedeutung „müde, matt sein" unter und vermittelt die Bedeutung „nicht können" durch das Mittelglied „sich vergeblich mit etwas abmühen", indem in den Begriff des Sichmühens das Wesentliche, nämlich das vergebliche Sichmühen, auf ganz unzulässige Weise hineingetragen wird. (Schluss folgt.)

Eine Dodekapolis in I. Sam. 30, 27 — 30.[1]

Von Wilhelm Caspari.

1. Zwischen I. Sam. 30, 26 und 30 b, dessen לַאֲשֶׁר (jetzt mit וְ) vermutlich als appos. zu לָכֶם 26 gedacht war, schiebt sich die Liste einer Dodekapolis ein. Ewald suchte ihrem Vorkommen an dieser Stelle von der Voraussetzung aus gerecht zu werden, dass es Ortschaften seien, die David während seiner Verfolgung durch Saul Vorschub geleistet hätten. Von Ewalds Voraussetzung aus würde die Liste ein biographisches Dokument; es wäre aber nicht vollständig. Natürlich fehlen Nob und Qeʿila, jenes weil es zerstört war I 22[1], dieses, weil es Davids nicht würdig war I 23, 1—7. Aber es fehlen auch Engedi, das Ewald zwar in *Αμμαδ(ι)*[2], aber nicht in dessen Platzhalter שִׂפְמוֹת V. 28 wiedererkennen kann, und Ḥores, wenn dies ein Ortsname ist (23, 15); doch dies könnte man auch aus חרמה 30 herstellen, wenn es sein müsste. Noch bleibt רכל; darin kann mit LXX כרמל I 25, 2 erkannt werden, wohin David seit seiner zweiten Heirat[3] unverschmäht Geschenke senden konnte. Aber die Heirat fällt nicht in die Verfolgungszeit, zwischen deren packenden Szenen der Bericht über sie untergebracht ist; wahrscheinlicher fällt sie in die Zeit von Çiqlag I 27 ff. Damit wäre Ewalds Gesichtspunkt bereits durchbrochen. — LXX machen anscheinend zweimal den Versuch, auch Gat, Davids philistäischen Vorort, in der Liste unterzubringen, teils statt jenes unverständlichen רכל, teils in יתר = *Γεϑ(ορ)* 27. Durch „Gat" würden sie die Liste an dem ihr angewiesenen Platze unmöglich machen; denn nach I 29 wusste David, dass er von Gat nichts mehr zu erwarten habe, sich vielmehr gegen Gat sichern müsse. Doch, wenn falsch gestellt, müsste die Liste noch nicht allen biographischen Wert eingebüsst haben; sie könnte ja ein Verzeichnis der sich auf die ganze Çiqlager Zeit verteilenden Empfänger enthalten[4]. Gat für כרמל wäre offenbar keine Verbesserung auf zuverlässiger Grundlage, und *Γεϑορ*[5] für יַתִּר ist nicht weiter empfohlen, während sich bei David nach II 23, 38 ein oder zwei wirkliche Jatiriten befunden haben; diese Stadt würde so gut wie Gat oder besser in die Liste der Verbündeten Davids passen. — Man hat jedoch in 27, 9 den Eindruck, David habe vermieden, Geschenke zum Gesprächsgegenstand werden zu lassen. Wenn durch die Liste jene Angabe limitiert werden sollte, müsste das gesagt sein.

2. Während zwei Versuche, die Liste in einer biographisch vorstellbaren Situation Davids unterzubringen, nicht zum Ziele geführt haben, bliebe als ein dritter

---

[1] Die Nummern der mas. Dodekapolis seien der Kürze halber I—XII.

[1] LXX führen Nob trotzdem mit; was sie vorlegen, ist überhaupt keine Dodekapolis. Doch fehlt Nob in Min. 56, 121, 246 (Holmes-Parsons Zählung). Genial bietet Lucian Nigib für Nob.

[2] Die nicht obligate Endsilbe = ת —.

[3] Mittelglieder zwischen רכל und Gat aus verschiedenen Minuskeln: *ϱαχηλ*, *γελ*. Auch Luc. *ϱαγουηλ*, *ἀϱικαιν* (für ʿAroʿier) käme jedoch Mas. nahe.

[4] Der Spielraum aller Städte, die möglicherweise während dieses längeren Zeitraums mit David in freundschaftliche Beziehungen traten, wird dann zu gross. S. nächste Seite A. 1.

[5] *γ* befindet sich schon auf dem Wege zu ע, womit ein zur Gleichsetzung vorgeschlagener Orts-Name jetzt — durch Volksetymologie? — anlautet; Kampffmeyer ZDPV. XVI 45; anders Musil, Arabia Petraea II S. 77.

noch der Vergleich der 12 Orte mit den Heimatorten der 37 Helden II 23. Leider ist auch dies Zusammentreffen auf vereinzelte Orte beschränkt, die schon erwähnten, Jatir und Karmel. Eventuell ist einer der Kämpen, dessen Heimat wo anders hin verlegt wird, ein Jeraḥmeelite (I 30, 29). Damit hätte man bestenfalls erst 3 von 12 Heimatsangaben identifiziert. Das ist zu wenig, um einer Verwandtschaft mit II 23 nachzugehen; auch dieser Versuch, die Zwölfzahl in der Davidischen Periode zu motivieren, versagt.

3. LXX haben gegenüber Mas. einen beträchtlichen Ueberschuss. Abgesehen von Nob, dessen geschichtlicher Wert in der Liste zweifelhaft ist, nennen sie:

σαφεκ[1] neben *σαφι*,

ϑημαϑ, dessen Lautbild zur Unzeit durch eine edomitische[2] Erinnerung herausgefordert wurde, neben *κιμαϑ*,

die Keniziter, die besser dem Pentateuch vorbehalten bleiben,

und jenes schon erwähnte *αμμαδ(ι)*.

Von ihren fünf überschiessenden Namen ist Nob leicht auf unachtsames biographisches Interesse zurückgeführt; die beiden nächsten sind Dupletten, so werden auch die beiden letzten aus Missverständnissen stammen; die Keniziter sind ein Seitentrieb zum Qeniter V. 29 (nur Mas.); neben beiden haben LXX den Originallaut noch erhalten, wie schon Ewald sah:

קינה Gina Jos. 15, 22 *κιμαϑ*[3], *νικαν*, *ἐκιναν*, *γηεμαν*.

Keniz(iter) Qen(iter).

Ammadi folgt als Nummer 5 hinter ʿAroʿer, und zwar unter Ramot (Ramat[4]), kann mithin aus beiden Namen zusammengeflossen sein. Damit ist der Ueberschuss über die hl. Zwölfzahl als sekundäres Gut beiseite gelegt.

4. Aber LXX haben wieder einmal der Herstellung des Originals aus dem Mas. wertvolle Fingerzeige erteilt. Abgesehen von Qina, vor dem sie art. und עֲרֵי desavouieren, geben sie auch Spuren der graphischen Anordnung der Liste. Zunächst durch *αμμαδ(ι)*[5]. Die Zurückführung desselben einerseits auf ערוער, anderseits auf רמ(ו)ת[6] setzt einen bestimmten Platz voraus; nicht an beliebiger Stelle der Liste konnte das kleine Unglück geschehen:

[1] Ewald G. Isr. III 3. macht Afeq daraus, I 29, 1. Beziehungen Davids dorthin sind jedoch nicht nachgewiesen. Freilich ist es ein häufiger Name, z. B. Jos. 15, 53; aber letzterer Ort hat wiederum keine Beziehung zu Davids Leben.

[2] min 245 *ϑειμα*.

[3] LXX und Jos. 19, 8 treten für sg. ein; vgl. Driver, Notes on . . . . Samuel 2. — Ueber das Recht des *δ* gegenüber ר s. später eine Vermutung.

[4] Dhorme hält es für beeinflusst durch *ἀμμαδ(ι)*.

[5] *ἀμαδ* min. 242; min. Bibl. Vat. Nr. 2106; Georg. — Arm. vereinigt es mit Eštemoʿa.

[6] s. o. Anm. 4.

Ammad(i)	Ramat II		I[1]
	Aroʿer[2] IV		Jatir III

Erstmalig hier konnte eine am Rande geführte Variante die Originalreihe sprengen.

Folgen sodann *σαφι*, *εσϑιε*, so decken sie sich mit mas. V und VI gerade soweit, dass die Rudimente genügend erkennbar sind: Sifmot, Eštemoʿa. Damit ist die erste Hälfte abgeschlossen.

Die zweite, in Mas. wiederum sechs Namen, die aber nicht alle Ortschaften bezeichnen wollen, eröffnet רכל-Karmel, das aber in LXX erst nach nicht weniger als vier anderen Namen auftritt. Zwei der vier fallen als Duplette weg, *σαφεκ* und *ϑημαϑ*[3]. Die andern zwei heissen *γεϑ*, *κιμαϑ*[4]. Letzteres taucht in Mas. erst als Nr. VIII auf. Wie man es auch wieder erkennen will, Mas. nennt Karmel und dann Qina, LXX Qina und dann Karmel.

Nun fanden LXX Qina aber auch hinter Jeraḥmeel, wie 29 Mas. Das wurde der Keniziter der LXX, nur eine Variante zu Qina. Sieht man von ihr ab, so folgen Jeraḥmeel, Ḥorma und XI[5] in LXX und Mas. in gleicher Ordnung. Nur dass unter dem Einflusse von Jeraḥmeel Ḥorma den LXX zu *ιεριμουϑ* wurde[6].

Während Mas. hinter XI noch ein, in Jos. 15, 30 Vatic. bezeugtes, XII anführt, fügen LXX ihr unmögliches Nob[7] ein, das graphisch mit עתר[8] nichts gemein hat. LXX behandeln, von Nob abgesehen, XI als letztes

[1] Mit Bet-el (Jos. 19, 4; 1. Chr. 4, 30; Jos. 15, 30 LXX) stehen Mas. Al. Luc. allein; statt ל wollen LXX ר, schwanken aber, ob der zweite Bestandteil mit Zischlaut anfangen soll. Zu ersterem Ersatzlaut vgl. für ʿAroʿer Luc. *ῥαγουηλ*, *ῥουηλ*, *ἀροιηλ*, auch zu Jos. 15, 22. Nach I Chr. 4, 30 schreibt E. Meyer, Isr. u. Nachbarst. S. 401 A 1 Betu-el, diese, vermutlich durch Gen. 22. 24 beeinflusste Schreibung, die sich Jos. 19, 4 nicht reinlich findet, beruht schwerlich auf einer wirklich gehörten Aussprache eines westjordanischen O.-N. Bet-el; s. u.

[2] ד gegen ר auch Jos. 15, 22 a. E.

[3] Fehlt oft; LXX und Tochterübers.

[4] *κιμαϑ* noch nicht in min. 121; Arm.

[5] Mas Borʿašan, von fast Allen bevorzugt, berührt sich in seiner vorderen Hälfte mit Ber-šeba (LXX). Der Druck, der Kor-ašan bevorzugt — ašan Jos. 15, 42; 19, 7 — hat doch auch ein Gutes; vgl. Smith z. St. Seine Lesart ist die selbstständigere, sein Name der — neben dem berühmten Beršeba — bescheidenere; vgl. Jos. 15, 52 אשען. Ueber *ἀϑαναχ* wurde allmählich עתךְ daraus.

[6] Mittelglieder *ἱερμα ῥαμα*.

[7] Luk. hält es für Negeb; dies wäre also der letzten Zeile der Liste ebenso zugesetzt, wie dem Anfang derselben in V. 27. Buhl, Geogr. S. 184 macht dagegen aus dem gen. sehr viel.

[8] *ἀχϑ*, *ἀϑαναχ*, *ἐνεγκε* leiten allmählich über zu *ἐνεκβε*, *ἐνβε*, Nob (LXX). — *ἰϑακ* Jos. 15, 42 = עתךְ steht dort für עתר, das wäre *γεϑορ* statt יתר, s. o, Anm. 5 Spalte 174.

Stück, Ḫorma als vorletztes (Mas.: drittletztes). Als ihre drittletzte Nummer setzten sie einst Jeraḫmeel an, bis sie durch einen Vergleich mit einer anderen Anordnung sich zur Anerkennung jenes zum Keniziter umgeformten קִינָה hinter Jeraḫmeel genötigt sahen, das sie in anderer Form schon vor Jeraḫmeel gebucht hatten. Bevor die Zuschüsse hinzukamen, stellten LXX die zweite Hälfte so dar:

Qina Karmel[1] Jeraḫmeel[2] Ḫorma „Berseba"

Mas. aber will:

Karmel Jeraḫmeel Qina[3] Ḫorma „Berseba" x.

Die Auflösung des x führt nicht nötig auf eine neue Ortschaft, sondern auf Hebron selbst, das bisher noch nicht genannt war, sondern als letzter Name und ausserhalb der Reihe folgt. Offenbar waren früh die Meinungen darüber geteilt, ob Hebron innerhalb oder ausserhalb der hl. Zahl stehe; je nachdem erfuhr letztere eine Auffüllung unmittelbar vorher, wie in Mas., oder unauffällig weiter vorne, wie in LXX. Letzteren aber ist dabei infolge von Varianten der ganze numerus clausus zerstört worden. Legt man sich einen Weg zurecht, wie sich beide Reihenformen von einem Vorläufer abgezweigt haben mögen, so empfiehlt sich ein Schema mit dreigliedrigen Zeilen:

Qina Karmel Jeraḫmeel
Horma „Berseba" Hebron.

Die untere Zeile ist in beiden Zeugen noch immer bestätigt, die obere ist in Mas. in der Art abgewandelt, dass Jeraḫmeel in die Mitte genommen ist. Dafür braucht man nicht lange nach Gründen zu suchen. Jeraḫmeel war keine festangesiedelte Bevölkerungsgruppe, so stolz ihn auch Mas. mit עָרֵי ausstattet. Auch LXX bekennen sich dazu, aber seit wann? *ἐν ταις πολεσι* darf ohne Weiteres als aquilanisch angesprochen werden[4]. Dieser, im Vergleich zu den Uebrigen heimatlose, Bestandteil ist der unsichere Bruder unter den Zwölfen, daher vom Ende der Zeile, wo er das Auge mehr herausforderte, weggeschoben:

Karmel Jeraḫmeel Qina.

Die Verbindung mit Karmel blieb — wegen des Gleichklangs? —, Qina behielt Eckplatz. Die Verschiebung ist so ökonomisch, wie man nur wünschen kann.

Drängten sich die Zuschüsse in der bereits gewürdigten aufdringlichen Zahl gerade zwischen die ersten und zweiten Sechs hinein, so ist die Folgerung wohl unvermeidlich, dass hier ein Zwischenraum eingehalten worden war,

entweder

indem eine ganze Reihe unbeschrieben gelassen war

oder

indem die Liste ursprünglich in zwei Zeilen zu je sechs Namen angelegt war.

Dürfen wir letzteren Fall zugrunde legen, so zerfallen die Varianten je nach ihrem Standorte in jüngere und ältere. Jüngere setzen bereits eine schematische Durchgestaltung der Hälfte voraus, z. B. *ἀμμαδ(ι)*; ältere beharren auf dem ältesten Randplatz, der an der Liste bekannt ist, zwischen V. 28 und 29. Das Bedenken, dass die Zeile zu lang ausfiele, wenn die ganze Liste nur aus zwei Zeilen bestände, wird wohl gemildert, wenn die לַאֲשֶׁר ganz oder bis auf das je erstmalige Vorkommen in jeder der beiden Zeilen fortfallen dürften. Dies ist nicht unwahrscheinlich. Die stereotype Wiederholung eines rein syntaktischen Bindegliedes vor jedem mehrerer gleichgeordneter Satzteile schreitet in der Entwicklung des a. t. Textes zu immer grösserer Vollständigkeit fort, besonders begünstigt durch die Umarbeitung der Zeilen in kontinuierliche Schreibung. Denn als Tabelle geformt, gehörte die Liste dem Satzbau loser an; gibt sie die Tabellenform auf, so erheischt sie um so deutlichere Einordnung aller ihrer Teile in den Satz. Die dergestalt entlastete Zeile enthält in der Hauptsache noch sechs Namen, ist also in ihrem Umfange nicht wesentlich verschieden von sechshebigen Zeilen in der Poesie.

(Schluß folgt.)

Job 28, 5.

Von Max Löhr.

Vor einiger Zeit interpellierte mich Herr Prof. Müller-Erzbach von der hiesigen Juristen-Fakultät über die obengenannte Stelle und belehrte mich dabei über das uralte Mittel, hartes Gestein durch Feuersetzen zu lockern d. h. dadurch, dass man im Schacht einen Holzstoss aufschichtet und in Brand setzt. Im MA. sei diese Massnahme durch die Berggesetzgebung leicht zu belegen, er nannte mir

---

[1] Neben Karmel רכל konnte Qina zu *κιλεαθ* (min. 120) werden.

[2] Mischform *ἰεραχελ* spät.

[3] So auch min. 242; doch korrigiert, wie nachher *βορασαν*. Letzteres trifft jedenfalls für Compl. zu.

[4] Luk. lässt meist das ganze Glied, samt dem Namen Jeraḫmeel aus, oder setzt Israel dafür ein; letzteres auch in Vatic., ist natürlich ebenso schlechter, wie Berseba schlechter als Kor-ǎšan, Ašan. Der Ausfall des Namens selbst hinter Karmel erklärt sich durch Homöoteleuton. — Dagegen scheint *ἐν ταις πολεσι* dem Armenier, der freilich Karmel und Jeraḫmeel nicht ordentlich auseinanderhält, nicht sicher gegeben.

die Tridentiner carta laudamentorum von 1208 cod. Wangianus S. 448, den Schladminger Bergbrief (Tirol) von 1408 (Schwind-Dopsch, ausgewählte Urkunden zur Verfassungsgeschichte der Deutsch-Oesterreichischen Erblande S. 312) u. m. a. Ueber den vorgeschichtlichen Gebrauch des Feuersetzens vgl. M. Hoernes, Natur- und Urgeschichte des Menschen, Band 2 (1909) S. 3. 238.

Von diesem Mittel ist auch in unserer Stelle die Rede, statt כמו־אש ist במו־אש, vgl. Jes. 43, 2; 44, 16 zu lesen. So auch A. Merx, das Gedicht von Hiob, Jena 1871, S. 147: die Erde, der das Brot entspriesst, ihr tiefster Grund wird umgedreht mit Feuer. LXX hat ὡσεὶ πῦρ. Vulg. igni (subversa est). ב und כ sind leicht zu verwechseln, zumal ein כ vorhergeht. Den Auslegern hat MT grosse Schwierigkeiten gemacht. G. Hoffmann, Hiob, Kiel 1891, S. 77: übersetzt: die Erde, aus der hervorsprosst das Brot, und deren Inneres sich umkehrt wie Feuer. Zum letzten Worte Anmerkung: feuerspeiende Berge, brennende Naphtaquellen usw. Steuernagel in Kautzsch[3] übersetzt: und unter ihr wird wie mit Feuer umgewühlt, und vermutet entstellten Text. כמו־אש, vgl. Ps. 79, 5; 89, 47 heisst „wie Feuer", nicht „wie mit Feuer". Denselben Fehler bietet Duhm: unter ihr ist es umgekehrt wie von Feuer, so gierig wühlt der Mensch nach ihren Schätzen. Budde[2] erklärt: כמו ist falsch, da nicht von Einzelarbeiten des Bergbaues die Rede ist, sondern das ruhige Treiben und Reifen des Getreides dem wilden, zerstörenden Wühlen des Bergbaues, dem Feuer vergleichbar, gegenübergestellt wird; und übersetzt: und drunten wühlts wie das Feuer. Diese Erklärung ist an verschiedenen Stellen angreifbar. G. Richter, Erläuterungen zu dunkeln Stellen im B. Hiob, in Kittels Beiträgen z. WAT XI, 1912, S. 38f. legt mit Recht besonders auf das vom Feuer ausgesagte „Wühlen" den Finger. Es ist gewiss kein Zufall, dass im AT dem Feuer verschiedene Tätigkeiten, nur das „Wühlen" nicht zugeschrieben wird. (In Gesenius-Buhl[16] wäre daher auch für unsere Stelle die Bedeutung „umgewühlt werden" recht gut zu entbehren). Richters eigener Vorschlag, für כמראש sei כגדיש zu lesen: die Erde wird wie ein Garbenhaufen umgewühlt, ist unnötig. Die Meinung des Verses ist: während die Erde oben das Brotgetreide trägt, wird sie drunten von Feuer zerstört. Besser wäre allerdings נהפכה für נהפך.

Trinkbare Flüssigkeit im Kamelmagen.

Von I. Goldziher.

Dem von Prof. B. Meissner oben Sp. 113ff. angeführten Material kann noch hinzugefügt werden die auch in den Kommentaren zu Sure IX v. 118 („die ihm folgten in der Stunde der Drangsal") als Anlass dieser Offenbarung gegebene Mitteilung bei Ibn Sa'd II/I 120, 25. Es seien hier die Teilnehmer am Tabūk-Zug gerühmt. „Zwei und drei ritten dasselbe Kamel. In der starken Hitze, in der sie auszogen, überfiel sie eines Tages heftiger Durst, so sehr, dass sie ihre Kamele schlachteten, die Bäuche derselben auspressten (فيعصرون اكراشها, Zamachśarī, Kaśśāf zu Koran a. a. O. ed. Kairo 1307, I 412, 7 v. u.: واعتصروا فروثها) und das darin befindliche Wasser tranken. Sie erduldeten demnach Drangsal in Betreff des Wassers, Drangsal in Betreff des Reittiers (statt الطُّهْر der Ausgabe ist الظَّهْر zu lesen), und Drangsal in Betreff der (für die Reisezehrung verfügbaren) Mittel." — Bajḍāwī z. St. (ed. Fleischer I 404, 12): حتّى شربوا الفظّ. — Die gangbaren Berichte über den Wassermangel beim Tabūkzuge (Ibn Hiśām 899, 10; Ṭabarî I 1698, 10; Ja'kūbī ed. Houtsma II 70, 9) lassen das Wasser durch Gebet des Propheten auf wunderbare Weise herbeischaffen.

Besprechungen.

Knudtzon, J. A.: Die El-Armarna-Tafeln. Transskribierter Text, mit Einleitung u. Erläuterungen herausgegeben. Anmerkungen u. Register bearbeitet v. Otto Weber u. Erich Ebeling. 2. Teile. (Vorderasiatische Bibliothek.) VIII, VIII, 1614 S. 8°. M. 51—, in 2 Bde. geb. M. 54—. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1915. Bespr. v. Arthur Ungnad, Jena.

Mit dieser nach etwa achtjährigem Druck nunmehr vollständig abgeschlossenen Bearbeitung der Amarna-Tafeln ist ein wertvoller Abschnitt der babylonischen Literatur in ebenso wertvoller Weise erschöpfend behandelt. Da jetzt auch die Textedition der in Berlin aufbewahrten Stücke dieser Literaturgattung durch O. Schroeder in trefflicher Weise besorgt ist, fehlt nur noch das Londoner und das sonst verstreute Material in einer mustergültigen Ausgabe, um diesen Abschnitt der babylonischen Literatur als endgültig für alle Zukunft kanonisiert betrachten zu dürfen. Vorläufig ersetzt hierfür Knudtzons sorgfältige Umschrift die in manchen Punkten überholte[1] Erstausgabe der Texte.

Ueber den Wert der Knudtzonschen Ausgabe bedarf es nicht vieler Worte. Wer die Amarna-Tafeln für irgendwelche Zwecke benutzen will, kann das Werk schlechthin nicht entbehren, zumal es an gewissenhafter Be-

[1] Das ist selbstverständlich kein Vorwurf gegen die verdienstvollen Herausgeber, ebensowenig wie man Winckler für manche Irrtümer der Berliner Ausgabe zu tadeln berechtigt ist.



handlung der Texte und an philologischer Sorgfalt im einzelnen alles leistet, was ein Mensch zu leisten vermag.

Den Texten geht eine Einleitung (S. 1—59) voraus, die über die Fundorte der Tafeln (1), ihre Geschichte (2), ihren Inhalt (3), ihre Zeit (4), ihre Anordnung (6) und über „Eroberungen der Aegypter in Vorderasien und Eindringen fremder Völker in dieselben" (5) handelt. Dass hier einiges bereits überholt ist, kann nicht wundernehmen; man vgl. übrigens auch die Bemerkungen des Herausgebers auf S. 1584.

Die Umschrift und Uebersetzung der Texte füllt SS. 60—977. Wenn wir hier zu etlichen Stellen einige Bemerkungen geben, so sollen diese lediglich als „Lesefrüchte" betrachtet werden, zumal es nicht möglich ist, hier auf Dinge einzugehen, die einer gründlicheren Auseinandersetzung bedürfen. Sollte ich übersehen haben, dass dieses oder jenes bereits von Knudtzon, Weber, Ebeling u. a. hervorgehoben worden ist, so bitte ich um Entschuldigung. Es ist oft schwer, alles von den verschiedenen Mitarbeitern Bemerkte zusammenzufinden. Einige Verbesserungen Ebelings (SS. 1584), die ich auch bereits notiert hatte, habe ich mit einem Hinweis auf E.'s Bemerkungen versehen und nicht ohne weiteres gestrichen.

1, 18. *ri-i-ḳa* ist wohl trotz Z. 96 nicht Eigenname, sondern gehört zur Wurzel ריק. Uebersetze: „Die Leute, die du schickst, sind Tröpfe; ein ..... des Z. ist der eine, ein Eselhirt aus .... ist der andre!" In beiden Ausdrücken muss man wohl sprichwörtliche Bezeichnungen für ungeschickte, tölpelhafte Personen suchen.

2, 7. *ta-aḫ-ḫa-az* ist eher (mit Knudtzon) 2 m. als (mit Weber, S. 1020) 3 f. Jedenfalls bezeichnet אחז „heiraten von seiten des Mannes". Vgl. u. a. Hamm. Kod.

12. Wohl besser *[ta-a]d-di-na* „[du] gabst mir".

3, 7. *mârti a-ni-ia* ist in *mârti-ia* zu ändern. Das *a-ni* hier und 287, 26; 288, 13. [15] ist eine gedankenlose Herübernahme aus der sumerischen Formelsprache, wo ja *dumu-sal-a-ni* „seine Tochter", und *ad-da-a-ni* „sein Vater" bedeutet. Hier ist es bedeutungslos geworden.

20. *šu-ul-ma-ni* ist Akk. plur. Die Briefe aus Babylonien sind grammatikalisch ziemlich einwandfrei.

4, 5. [cuneiform sign] = *táš* ist hier zweifelhaft; ich möchte *aš-pu-ra-[ak-ku]* vorziehen. Andernfalls wäre *táš-pu-ra*, nicht *táš-pu-ra-[an ni]*, zu lesen, da das Dativ-Suffix der 1. sg. an konsonantisch schliessenden Formen ursprünglich *am* lautet, das nach Abfall der „Mimation" im Mittelbabylonischen zu blossem *a* wird. Das hat K. wohl nicht erkannt. So ist z. B. *šu-bi-la* (Z. 12) „sende mir", ähnlich Z. 14. 19. 20. 40. 43. 46. 49 u. ö.

43. 46. *i-na tu-bi* „aus freien Stücken" (= *ina ṭub libbi*).

5, 15. *ti-ir-ši-ti* wohl „Beisteuer" für *tiršiti* (רשה).

22. *ú-ru-[u]š-ša* nach Ranke aeg. *wrš* „Kopfstütze"; dazu passt, dass 14 II 20 auf verschiedene Arten von *iršu* an entsprechender Stelle I *ša ri-e-ši* folgt: *ša-rêši* ist also die babyl. Uebersetzung von aeg. *uruššu*.

6, 9. In einem aus Babylon stammenden Briefe ist die Ergänzung von *ù* am Ende der Zeile nicht angebracht; sie ist im Gegenteil stilwidrig. Wenn der Schreiber ein *ù* beabsichtigt hätte, müsste es am Anfang von Z. 10 stehen.

10. Am Schluss muss doch wohl noch *lu ṭa-ba-nu* ergänzt werden.

12. Schroeder bietet *ik* hinter *la*, nicht *ḳar*. K. dachte wohl an קרב; doch wäre das in einem babylonischen Briefe *ḳerbet*. Vielleicht ist *iḳ[-ga-bi]* gemeint, also: „eine andere Sache werde nicht gesprochen", d. h. „es sei von nichts anderem (als guten Beziehungen) die Rede."

7, 14. Wohl *a-ḫu-ú-a ri-e-[ši ul iš-ši]* „mein Bruder hat mir keinen Zuspruch gewährt." Vgl. Z. 17.

28. Ist *[a-k]a-an-na* nur teilweise erhalten?

29. *išmû* ist noch von *ki* abhängig: „so dass dein Bruder betreffs deiner nichts vernommen und deshalb" usw.

32. *gi-ir-ru* ist Plural, wie *ru-ga-a-tu(m)* zeigt.

37 ff. Uebersetze: „das gute Verhältnis, das wir von früher von den Königen übernommen haben, so dass wir einander Gruss schicken, — dasselbe gute Verhältnis bestehe dauernd zwischen uns."

54. *batḳu* ist „unterbrochen", d. h. „nicht immer zu haben".

8, 22. *[ˡaz]-[z]u* ist nach Schroeders Kopie unmöglich; er bietet [. . .]-*ḫu*.

34. Uebersetze: „Und wenn sie es dir abstreiten, (so wisse:)" usw.

42. K.s Auffassung ist kaum richtig; *ša-al-ma* ist sicher „frage und dann"; für *lû tîdi* „merke dir das" vgl. die altbab. Briefliteratur (Babyl. Briefe, S. 309, wo auch Stellen angeführt sind, an denen dieser Ausdruck als Drohung gebraucht wird). Z. 45 ist wohl kaum damit parallel.

9, 21. Ergänze *[i nu-ri]-da-am-ma*.

26 ff. Uebersetze: „Wenn ihr gegen den König von Aegypten, meinen Bruder, feindlich



handelt und euch zu diesem Zwecke mit einem andern verbündet, sollte ich da nicht kommen und euch plündern, da er mit mir verbündet ist?"

32 *kî ṭêmišunu* „eigenmächtig"; *ṭêmu* ist eigentlich „Willensäusserung". Also: „Warum sind sie eigenmächtig in dein Land gekommen?

10, 16. Man beachte, wie *ak-ra* genau dem *a-ḳar-ku* der f. Zeile entspricht; es ist also *aḳar* mit Dativsuffix der 1. sg.

32. *li-ú-tu* kann nicht „Wildkühe" sein; denn das wäre *liâtu*, und ausserdem müsste es *ibaššâ* statt *ibaššû* heissen. Also lese man *šal-ši-eš li-ú-tu* und übersetze: „Und drittens mögen Sachkundige, die bei dir vorhanden sind, Getier . . . nachbilden" usw.

38. „schleunigst möge er Wagen nehmen".

11, Rs. 5. Man muss doch wohl ergänzen: *ga-am-ru-tu(m) i-[ba-aš-šu-]ú [ḫa-mu-ut]-ta šu-bi-i-la(!)*. Allerdings bietet auch Schröder *šu* statt *la*. Fehler des Originals?

Rs. 10. Es handelt sich wohl um Nachbildungen von Bäumen (nicht „Stiele").

12, 24. In *i-ša-ak-ni* scheint mir eine Apposition zum Namen *Kidin-Adad* zu stecken, da weder Knudtzon's (OLZ 1914, Sp. 485) noch Weber's (S. 1033) Deutung recht befriedigen. Dass man statt *i* vielmehr *Tur* = *mâr* liest, scheint auf Grund der Schreibung dieses Zeichens in ZZ. 3. 15 nicht möglich zu sein. Die Formel des Grusses findet sich übrigens noch in spätassyrischer Zeit; vgl. Behrens, Assyr.-bab. Briefe, S. 27.

15, 16. *ni* im Relativsatz ist charakteristisch für das Assyrische; vgl. Ylvisaker, Zur bab. und ass. Gramm., S. 68.

16, 8. *t[ik]-ni-e* dürfte richtig sein; es ist wohl = *taknû* (Delitzsch, Hwb., S. 338).

10. *-ma* „gleichfalls" fehlt in der Uebersetzung.

28. *tu-še-ib-bi-l[a]* ist Praes.

19, 22. *ut-te-'i-iz[-z]i* wohl, „er lobte sie sehr" (für *utta'idsi* von נאר); vgl. jetzt Nachträge S. 1587.

35. Man beachte, wie in nichtbabylonischen Briefen die Suffixe des Akk. und Dativs verwechselt werden.

20, 25. Nach Schroeders Kopie wäre *be-el-ti be-l[i-e-ti]* möglich.

23, 16. *lu-us-za-ḫe-ir* (סחר) wohl eher „ich will umherziehen".

28. *ne* vielleicht Suffix der 1. pl. „unsere Herrin"?

27, 15. *mi-im-ma* gehört wohl schon zum Folgenden: „Ich habe (bisher) noch gar nichts geschickt (im Vergleich zu dem, was ich noch später schicken werde). Dieses Gerät, das ich dir jetzt geschickt habe, habe ich nur so (nebenher) geschickt."

40. Es ist doch wohl *mâr* gemeint (Knudtzon) nicht *ràb* (Schroeder).

29, 45. Uebersetze: „Und was alle die Worte anbetrifft, die ich spreche, so nenne ich keinen andern weiter als Zeugnis: Teje" usw. Man hat jedenfalls *ma-am-m[a ša-n]a-am-ma* zu ergänzen. Vgl. jetzt Nachträge S. 1588.

46. *ši-[i]it* wohl = *šì ìte* = *šì ìde* „sie weiss"; ebenso Z. 143.

55. „Mein Bruder" ist hier (ebenso auch Z. 29) gewiss Apposition zu Nimmûria und nicht Anrede an Napḫuria.

33, 27. Am Anfang ist gewiss mit K. *ù* zu lesen; in Schroeders Kopie ist wohl nur die Schraffierung vor dem dort gebotenen *la* unterblieben.

34, 20. Sollte *šu-[ḫa]-a* auf dem Original zu lesen sein? Vgl. *šu-ḫi-tu* in der folg. Zeile.

35, 13. Das *šum-ma* weist wohl darauf hin, dass in der Sprache des Schreibers „wenn" und „denn" durch dasselbe Wort ausgedrückt werden kann. Man könnte an das westsem. כִּי denken. Zur Frage über das Vorhandensein von Westsemiten auf Cypern in dieser Zeit vgl. Weber, S. 1083.

38, 7. 8. Besser „sprichst du" statt „spricht".

20. Schroeder bietet *la-a e-e-pu-uš*. Mit Recht?

49, 2. Der Name des Briefschreibers könnte auch *Šama-Tešub* statt *Šama-Adda* gelesen werden; vgl. den Namen des Sohnes des Aiṭugama, des Königs von Kinza, bei Winckler, Vorl. Nachr. S. 41 (Weber, S. 1100). Ob es wohl möglich wäre, beide zu identifizieren? [Vgl. auch Nachträge, S. 1589].

55, 42. *mute* vielleicht „Männer" (מְתִים).

56, 11. Nach Schroeders Kopie fehlt hinter *la* nichts. Ist das richtig?

13. Schroeder *[t]a-ak-la-ak*, K. *t[a]-ak-la-ak-ku*.

14. Sch. *i-ḫa-aš-ru-d[a] (?)*, K. *i-ḫa-aš-sa* . . .

17. Auch hier entspricht Sch.'s Autographie nicht der Auffassung K.'s; ebenso könnte man Z. 19 versucht sein, *ta* für das letzte Zeichen der Zeile zu halten, was gewiss nicht zutrifft.

59, 7. Ich möchte bei der Form *ú-uš-ša-bu-šu*, an die man selbstverständlich den Masstab guten babylonischen Sprachgebrauchs nicht anlegen darf, eher an ישׁב als an שׁבה denken. Also: „Wer hat Dunip früher besiedelt, hat es nicht M. besiedelt?" Dagegen spricht auch nicht die Tatsache, dass M. (Thutmosis III) die Stadt geplündert hat: *uššubu* ist dann eben als „neu besiedeln" zu fassen, wie das



ja auch häufig bei *šûšubu* der Fall ist. Zu dieser Auffassung stimmt auch, dass die „Götter Aegyptens in Dunip wohnen"; denn das setzt eine Neuordnung der sakralen Verhältnisse der Stadt voraus. [Vgl. jetzt auch Nachträge, S. 1590].

69, 18. Ergänze *[dum]-k[a]?*

74, 36. Wohl: „Und gib allen Ländern Recht, damit Ruhe haben die Söhne" usw.

62. Einfacher wäre wohl: „Schön ist es bei dir für mich."

75, 40. Vielleicht „das Land grosser Könige" (Apposition zum Vorhergehenden; dann wäre *[ù]* zu streichen). Das folgende dann: „A., der .... Hund, ist [mit ihm] geg[angen]" = *jil[lik ittišu]*.

76, 14 ff. Eher Frage: „Ist er der König von Mitanni oder der König von Kašše[1], dass er" usw. [Siehe jetzt Nachträge, S. 1591].

83, 30. Eher „so musst du *mich verpflegen* aus der Hand des J."

84, 15. *i-bi-ti* im Parallelismus zu *iṣalul* („er legt sich schlafen") jedenfalls „er übernachtet (בית). Zur Wurzel vgl. zuletzt Landsberger, *Kult. Kalender*, S. 108. 111.

18. „[dass er so] mächtig ist".

87, 9 ff. „Sende deinen Boten mit mir vor den König."

93, 7. *kašdâti* „wahrlich, ich komme" ist ein schönes Beispiel für den Gebrauch der Zeitform der Vollendung in feierlichen Versprechen. (Vgl. den hebr. Sprachgebrauch.)

100, 34. Auf die Parallele Ps. 23, 5 ist wohl schon anderweitig aufmerksam gemacht worden.

104, 19 ff. Vgl. 76, 14 ff.

112, 20. Druckfehler „deinen" statt „meinen".

114, 54. „Sorge für deinen treuen Diener!"

116, 70. Vgl. 76, 14 ff.

120, 23. *Ur-ši-na* doch gewiss *baltu-ši-na* „ihre Scham".

141, 34 f. *amâru ina* entspricht hier durchaus dem hebr. ראה בְּ, also: „Die Augen deines Dieners mögen ihre Lust haben am Leben des Königs, meines Herrn."

146, 10: „die Stadt des Königs".

151, 70: *li-za-ḫar* = *ji-ṣa* (vgl. 147, 21. 23. 44) möchte ich mit זרח, das ja = יצא ist, zusammenstellen. Es liegt dann eine Methathese von ר und ח vor (vgl. *laḫru* = רָחֵל).

155, 33. In *ir-* . . . steckt wohl eine Form von ירא.

169, 7 ff. wohl: „Magst du mir Leben oder Tod geben, ich gehorche dir."

16 ff. möchte ich so fassen: „Ferner: an Dudu, meinen Herrn! Höre die Worte, die die K. v. N. zu mir gesprochen haben."

226, 11 f. doch wohl „ich pflüge und rupfe (die Schafe)". Es handelt sich augenscheinlich um Vorbereitungen für die Sicherstellung der Verpflegung der in Z. 17 erwähnten Karawanen.

250, 35. *âṣît napišti* „das aus der Seele Herauskommende" ist gewiss = „(innerer) Plan".

253, 26. „Denn siehe, jetzt ist meine Absicht keine andere, als dem Könige zu dienen."

254, 40. 45. Ueber das *kê* vgl. OLZ 1914, 491. Wenn man *kê* = hebr. כִּי setzt, so kann es selbstverständlich niemals negativen Sinn haben, denn den hat כִּי infolge seiner Grundbedeutung „nämlich" auch in hebr. Beteurungssätzen nicht, wo es ja stets „fürwahr" heisst (vgl. die Bemerkungen in meiner „Hebr. Gramm. § 487. 499, 2). Wohl aber scheint sich mir die Sache befriedigend zu lösen, wenn wir die betr. Sätze als Fragen auffassen, also: „Wenn der König nach meiner Frau geschrieben hätte, wie sollte ich sie dann verweigern!? Wenn usw. . . ., wie sollte ich dann den Auftrag des Königs nicht ausführen!?

255, 25. „Dass sie (die Karawane) völlig heil bleibt" (*naṣrat*).

287, 26. *Ad-Da-A-Ni* vgl. zu 3, 7. Hier ist *A-Ni* gedankenlos auch für das Suffix der 1. Person verwendet.

288, 13. 15. Vgl. zu 3, 7.

340, 7: *[i]r-bi-ti* wohl = *irpiti* „Gewölk".

An die Texte schliessen sich im Ersten Teil noch einige Erläuterungen (SS. 979—990), vor allem die Umschrift betreffend, ferner eine Liste der Originale (SS. 991—996), Nachträge und Verbesserungen (SS. 997 f.), Zeichen und Sigel (S. 999) sowie mehrere Tafeln Autographien undeutlicher und fraglicher Zeichen (SS. 1001—1007) an.

Im zweiten Bande hat Otto Weber die Hauptarbeit geleistet. Da Knudtzon krankheitshalber die Ausarbeitung der sachlichen Anmerkungen zu den Briefen nicht fertigstellen konnte, hat sich Weber zu dieser Arbeit bereitgefunden, wozu man ihm zu grossem Dank verpflichtet ist. Es stand ihm dabei ein MS Knudtzons zur Verfügung, von dem er auch dann Gebrauch gemacht hat, wenn seine eigenen Ansichten von denen des Uebersetzers abwichen, wodurch zweifellos eine grössere Einheitlichkeit des Werkes gewährleistet werden konnte. Selbstverständlich ist Weber mit seiner eigenen Meinung nirgends zurückgetreten, und er hat unsere Kenntnisse der Amarna-Zeit

[1] Doch wohl „Babylonien"; vgl. Weber S. 1101.

in vielen Punkten erweitert. Seine Anmerkungen umfassen die Seiten 1009—1357. Auf Einzelheiten können wir nicht eingehen; es sei nur auch hier wiederholt, dass man künftig an einer strengen Scheidung zwischen den Subaräern, zu denen die Mitanni gehören, und den Hettitern, deren Verwandtschaft mit den Subaräern immer zweifelhafter wird[1], festhalten muss (anders Weber, S. 1040. 1070. 1086 u. ä.)

Auf Webers Materialien hat E. Ebeling in selbständiger Weise ein sehr wertvolles Glossar zusammengestellt, dessen einziger (durch den Umfang des Werkes bedingter) Fehler der ist, dass die Bedeutungslehre zu kurz kommt. Ebenso wie bei den Anmerkungen Webers hat Knudtzon auch beim Glossar Korrekturen gelesen, wodurch die Zuverlässigkeit desselben noch erhöht worden ist. Es umfasst die Seiten 1358—1554.

Die Eigennamenverzeichnisse (SS. 1555—1583) sind von Weber bearbeitet worden. Praktischer wäre es, glaube ich, gewesen, die Dreiteilung in Personennamen, geographische Namen und Götternamen zu unterlassen, und alles Eigennamenmaterial in eine alphabetische Liste einzuordnen; innerhalb dieser konnten ja Eigennamen durch E, Götternamen durch G besonders kenntlich gemacht werden.

Nachträge und Verbesserungen (SS. 1584 1609, 1613, 1614) sowie eine Konkordanz (SS. 1610—1612) bilden den Schluss des Werkes, für dessen Vollendung man den drei Bearbeitern von Herzen dankbar sein muss.

Franz Boll: Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse. (Stoicheia. Studien zur Geschichte des Antiken Weltbildes und der Griechischen Wissenschaft, herausgegeben v. F. Boll, Heft 1.) VIII, 151 S. gr. 8°. M. 5—. Leipzig, B. G. Teubner, 1914. Besprochen von F. Bork, Kowno.

Als erstes Heft einer wichtigen neuen Sammlung verdient Bolls neue Arbeit den Beifall aller auf gleichem oder verwandtem Gebiete arbeitenden Forscher. Die Beschränkung auf das hellenistische Gebiet verbietet es, Wünsche zu äussern, die darüber hinausgehen. Es sei hier dankbar anerkannt, dass es dem Scharfsinne und der Belesenheit Bolls geglückt ist, allenthalben Neues und Wertvolles vorzulegen. So hat er, um nur ganz Weniges herauszugreifen, erwiesen, dass der Stern „Wermut“ zum Skorpion in Beziehungen stehen muss, und hat als die den apokalyptischen Reitern zugrunde liegenden Gestirne den Löwen, die Jungfrau, die Wage und den Skorpion bestimmt. Wichtig ist ferner das Kapitel 4, in dem der Nachweis geführt wird, dass die Schalen- und die Posaunenvision ein bestimmtes Schema der sieben Elemente und Körperteile zur Voraussetzung hat.

Das Buch ist für alle diejenigen Forscher, die sich mit der antiken Astronomie, Astrologie, Chronologie und verwandten Gebieten beschäftigen, genau so unentbehrlich wie Bolls Sphaera.

Jean Maspero: Catalogue Général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. — No. 67167—67278. — Papyrus grecs d'époque Byzantine, Tome second. II, 3. fasc. Le Caire, imprimerie de l'institut français d'archéologie orientale, 1913. — Bespr. v. C. Fries.

Der Herausgeber bemerkt, die zuletzt herausgegebenen Papyrusrollen seien von einer Fülle von Fragmenten in so beschädigtem Zustande begleitet gewesen, dass er davon abgesehen habe, jedes herauszugeben, und sich mit der Katalogisierung und kurzer Charakterisierung begnügt habe. Indessen haben einige Stücke doch sein Interesse mehr erregt, und so kamen verschiedene Teile doch zu eingehenderer Behandlung. Es handelt sich um Privaturkunden, Mietsverträge, Schenkungen usw., alles von ziemlich untergeordneter Bedeutung, aber immerhin für die Rechts- und Gerichtszustände der spätägyptischen Nilanwohner lehrreich. Es folgen ausführliche Indices der Personennamen, Behörden, Gewichte, Masse, der Oertlichkeiten, der üblichen Abkürzungen usw. Daran schliessen sich die Reproduktionen der Papyri, Tafel IX—XXVIII. Das Testament des Phoibammon, ein Schreiben des Bischofs Theodoros, einige Zeilen der Ilias, nämlich II, 556—576, ein Fragment einer Isokratesvita, ein Gedicht des Dioskoros v. 1—15, u. a. Die Ausführung der Reproduktionen ist sehr klar und naturgetreu, man glaubt die Originale vor sich zu haben.

Johann Georg Herzog zu Sachsen: Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Aegyptens. IX, 80 S. u. 109 S. m. 239 Abbildgn. M. 8—. Leipzig, B. G. Teubner 1914. Bespr. von E. Brandenburg, z. Zt. München.

Ueber Art u. Stil („Sätze“ von drei und sogar zwei Worten!) des Verfassers habe ich bereits früher an dieser Stelle (OLZ Dez. 14) gesprochen. Durch seine Stellung ist es dem Verf. möglich gewesen, manches zu sehen, was dem gewöhnlichen Sterblichen verschlossen bleibt. Diese neuen Details sind wohl das wichtigste an dem Buche, das dadurch einen gewissen

---

[1] S. auch OLZ 1915, Sp. 241 f. Hrozny's Entdeckungen lagen damals noch nicht vor. [Korrekturzusatz].

Wert für das Spezialstudium altchristlicher Kunst hat. Die Abbildungen sind trotz des vorzüglichen Reproduktionsverfahrens zum Teil nicht einwandfrei.

Maximilian von Hagen: England und Aegypten, mit besonderer Rücksicht auf Bismarcks Aegyptenpolitik. (Deutsche Kriegsschriften, 13. Heft.) 82 S. 8°. M. 1, 20. Bonn, A. Marcus und E. Webers Verlag (Dr. jur. Albert Ahn). Besprochen von Arnold Gustavs, Hiddensee.

Ein Buch, das sich aus der Flut der Schriften, die mit schnell zusammengerafften Einzelheiten aktuelle Themen behandeln, vorteilhaft heraushebt, einesteils durch das reichhaltige, meist amtliche Quellenmaterial, das der Verfasser verarbeitet, anderenteils durch die klare, lückenlose Entwicklung der historischen Ereignisse. Der dargestellte Abschnitt der Bismarckischen Politik ist recht eigentlich ein Beweis dafür, dass selbst die klarsten Köpfe nicht immer imstande sind, über gewisse Grenzen hinaus die Gefahren der Zukunft zu erkennen. Solche Gedanken drängen sich auf, wenn man Bismarcks anglophile Aegyptenpolitik verfolgt, wenn man liest, dass Bismarck noch 1885 sagen konnte: dass „Meinungsverschiedenheiten gegenüber England in menschlich absehbarer Zeit niemals die Tragweite haben, dass sie nicht durch ehrlichen guten Willen und geschickte vorsichtige Diplomatie . . . . erledigt werden könnten."

Sprechsaal.

Zu meinem Vorschlag OLZ 19, 109, in Bauerngeschichte R 59/60 eine Glosse zu sehen, schreibt mir Herr Geheimrat Erman:

„Vogelsangs Irrtum ist, dass er des rf wegen einen Fragesatz annimmt, während rf doch jedes beliebige Wort (schwach) betont. Hier betont es das temporal gebrauchte pḥ-nf, wörtlich „als er erreicht hatte dieses Wort zu sagen, da füllte ein Esel sein Maul mit Gerste". Zu deutsch: „Soweit hatte er gesprochen, da frass ein Esel von der Gerste". Nun begreift man auch, wie der Text von B dafür einfach nur ꜥḥꜥ-n setzen kann. Mir scheint das ganz sicher, und es ist doch die einfachste Lösung . . . .

Gestern schlug ich im Wörterbuch die Stelle aus dem „Bauern" auf. Da sah ich, dass schon Gardiner fast wörtlich so, wie ich es vorschlage, übersetzt hat, auch mit „soweit". Auch weist er darauf hin, dass B statt dessen nur ꜥḥꜥ-n hat, was also dieselbe Nuance des neuen unerwarteten Ereignisses in der Erzählung geben wird."

Da, soweit ich sehe, sonst in der ganzen Bauerngeschichte sich keine Glossen nachweisen lassen und jw sḏm-nf nach Vogelsang Komm. S. 48 in den Handschriften als Einleitung eines neuen Abschnitts nicht gebräuchlich ist, sondern stets ꜥḥꜥ-n sḏm-nf, so glaube ich nunmehr auch, dass das ursprüngliche ꜥḥꜥ-n mḥ-n der Handschrift B durch die Vorsetzung eines Temporalsatzes, eben des von mir als Glosse angesprochenen pḥ-nf usw., in jw mḥ-n verändert worden ist und ziehe meine Glossenhypothese zurück. Wreszinski.

Aus gelehrten Gesellschaften.

In der Vereinigung der Saalburgfreunde Berlin sprach am 17. März Prof. Dr. R. Oehler über das römische Karthago (auf Grund von Gaucklers Forschungen).

In der Religionswissenschaftlichen Vereinigung zu Berlin sprach am 28. März Alfred Brückner über Athenische Gräber und Grabdenkmäler.

In der Aprilsitzung d. K. Pr. Ak. d. W. Berlin sprach de Groot über die Hunnen der vorchristlichen Zeit. Sehr ausführliche Berichte sind darüber in den alten chinesischen Schriften vorhanden, die beweisen, dass dieses Volk von jeher in den nördlichen Teilen der Provinz Schansi wohnte, und schon früh im 2. Jahrh. v. Chr. sein Reich bis an den Aralsee und das Kaspische Meer ausdehnte.

Personalien.

Ahmed Muhieddin ist zum Lektor der türkischen Sprache an der Universität Leipzig ernannt.

Der Privatdozent für semitische Sprachen und Geschichte des altsemitischen Ostens an der Universität Lemberg, Dr. Moses Schorr, erhielt den Titel eines ausserordentlichen Professors.

Der Privatdozent für vergleichende Sprachwissenschaft an der Universität Leipzig Karl Dieterich wurde zum Sekretär des bosnisch-herzegowinischen Instituts für Balkanforschung in Serajewo ernannt.

Prof. Dr. C. H. Becker ist als Nachfolger Elsters in das Kultusministerium berufen worden.

Dr. Friedrich Hrozny in Wien ist zum ausserordentlichen Professor dort ernannt worden.

Prof. Dr. Richard Leonhard, der vortreffliche Erforscher Paphlagoniens, ist 43 Jahre alt in Breslau gestorben.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Berliner Philologische Wochenschrift 1916:

8. *Friedrich Preisigke, Fachwörter des öffentlichen Verwaltungsdienstes Aegyptens in den griechischen Papyrusurkunden der ptolemäisch-römischen Zeit (Matthias Gelzer). — L. Bürchner, Funde von Tiryns (Fortsetzung der neuen Ausgrabung).

9. *Heinrich Doergens, Eusebius von Cäserea als Darsteller der phönizischen Religion (Hugo Gressmann).

10. *Otto Maass, Die Irrfahrten des Odysseus im Pontos (Walter Kranz). — *Wilhelm Larfeld, Griechische Epigraphik. 3. Aufl. (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft I Bd. 5. Abt.) (A. Rehm).

11. *Otto Roth, Rom und die Hasmonäer (P. Pape). — *W. H. Roscher, Neue Omphalosstudien (H. Blümner).

Deutsche Lit.-Ztg. 1916:

9. Gustav Herbig, Die Hethiter-Frage (vorsichtige Würdigung des Hroznyschen Deutungsversuches mit vorangeschicktem Referat über Ed. Meyer, Reich und Kultur der Chetiter und Friedr. Delitzsch, Sumerisch-akkadisch-hethitische Vokabularfragmente.

10. *E. Sellin, Einleitung in das Alte Testament. 3. Aufl. (I. W. Rothstein). — *Maximilian Streck, Assurbanipal und die letzten Könige bis zum Untergange Niniveh's (Vorderasiatische Bibliothek 7. Stück) (Bruno Meissner). — Sten Konow, Indien unter der englischen Herrschaft (H. Oldenberg).

11. *Balthasar Hofstetter, Vorgeschichte des französischen Protektorats in Tunis bis zum Bardovertrag 12. Mai 1881 (Walter Platzhoff).

12. *Carl Fries, Die Attribute der christlichen Heiligen (A. Abt). — *Gustav Dalman, Palästinajahrbuch, 11. Jahrg. — *I. Friedländer, Die Chadhirlegende und der Alexanderroman (Alfons Hilka).



Historisches Jahrbuch. 1915:
36. Bd. 4. H. *A. Hasenclever, Die orientalische Frage in den Jahren 1838—1841 (K. Süssheim).

Oriens Christianus. 1915:
N. S. 4. Bd., II. H. A. Rücker, Der Ritus der Bekleidung mit dem ledernen Mönchsschema bei den Syrern. — Arthur Allgeier. Untersuchung zur syrischen Ueberlieferung der Siebenschläferlegende. — G. Graf, Katalog christlich-arabischer Handschriften in Jerusalem (Fortsetzung). — G. Graf, Alte christliche Fragmente. — A. Baumstark, Ein illustriertes koptisches Evangelienbuch vom J. 1520. — *Theodor Schermann, Eine Weiherituale der römischen Kirche, am Schlusse des ersten Jahrhunderts (E. Schwarz: Energische Ablehnung!). — *R. Graffin — F. Nau, Patrologia orientalis IX 2: E. Revillout, Les acta Pilati et supplément à l'évangile des douze apôtres. Texte copte édité et traduit (A. Allgeier). — Literaturbericht.

Theologische Literaturzeitung. 1916:
2. *Wilhelm Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch. 16. Aufl. (Fr. Schwally). — *D. Becker und G. Dalman, Karte von Jerusalem und Mittel-Judäa (Guthe). — *Johann Georg, Herzog zu Sachsen, Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Aegyptens (Georg Stuhlfauth).
3. *O. Schwöbel, Die Landesnatur Palästinas (u.) *O. Procksch, Die Völker Altpalästinas (Guthe). — *A. Greiff, Das Gebet im AT (H. Gressmann). — *P. Wernle, Jesus (Troeltsch).
4. *Hermann L. Strack, Pirqê aboth; Berakhot (Hugo Duensing).

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

*Oriens Christianus Neue Serie 5. Bd., II. Heft.
*Karl Wied, Leichtfassliche Anleitung zur Erlernung der Türkischen Sprache. 5. Aufl. Wien, A. Hartlebens Verlag. M. 2.
*Thoros Papasian, Deutsch-türkisches Taschenwörterbuch. Wien, A. Hartlebens Verlag. M. 2.
R. F. Kaindl, Die Deutschen in Ost-Europa (Bibliothek des Ostens Bd. I). Leipzig, 1916, Verlag von Dr. Werner Klinkhardt. M. 1,50.
N. Rhodokanakis, Der Grundsatz der Oeffentlichkeit in den südarabischen Urkunden. (S.-B. d. K. A. d. W. Wien Phil.-hist. Kl. 177. Bd., 2. Abh.) Wien, Alfred Hölder. 1915. M. 1,10.
Fritz Saxl, Verzeichnis astrologischer und mythologischer illustrierter Handschriften des lateinischen Mittelalters in römischen Bibliotheken (S.-B. d. Heidelb. A. d. W. Phil.-hist. Kl. 1915. 6. 7. Abhdlg). Heidelberg, Carl Winters Univ.-B. 1915, M. 5,50.
Ernst Diez, Die Kunst der Islamischen Völker. Lief. 1—4. Berlin-Neubabelsberg, Akad. Verlagsges. Athenaion M. B. H. Subskriptionspreis der Lieferung M. 1,80.
*Anthropos 1915—1916. Band X—XI. Heft 1, 2.
*Erwin Pfeiffer, Studien zum antiken Sternenglauben (Stoicheia. Studien zur Geschichte der antiken Weltbilder und der griechischen Wissenschaft herausgeg. v. Franz Boll Heft II) Leipzig, B. G. Teubner, 1916. M. 5—.
*Maximil. Breithaupt, De Parmenisco grammatico (Stoicheia Heft IV). Leipzig, B. G. Teubner, 1915. M. 2,80.
Emil Berger, Das Problem der Erkenntnis in der Religionsphilosophie Jehuda Hallewis (Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums Band IV, Heft 3—4). Berlin, Mayer u. Müller, 1916. M. 2,80.
Carola Muhsiné Fasil Bey von Elpons, Hilfsbuch für den ersten Unterricht in der türkischen Sprache. Berlin, Dietrich Reimer, 1916. M. 0,80 u. Türkisches Lesebuch M. 1 —.
Rud. Kittel, Geschichte des Volkes Israel 1. Band. Dritte aufs neue durchgearbeitete Auflage. Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1916. M. 18 —.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser,** Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig

Blumengasse 2.

19. Jahrgang Nr. 7 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **Juli 1916**

Inhalt.

Philologische Forderungen an die hebräische Lexikographie.

Von Friedrich Delitzsch.

(Schluss.)

Dieses letzte Beispiel leite aber über zu dem Dritten, was der kritiklosen Zugrundelegung der arabischen Bedeutung um jeden Preis zum Vorwurf gereicht: dass nämlich dem Arabischen zuliebe die Bedeutungsentwickelung innerhalb der einzelnen hebräischen Wortstämme verzerrt, ja zum Teil auf den Kopf gestellt wird. Auch hier hätten Fälle wie arabisch هَلَكَ „zugrunde gehen" gegenüber dem nordsemitischen הָלַךְ „gehen" überhaupt oder مَلَكَ „in Besitz nehmen" gegenüber dem nordsemitischen מָלַךְ „*consulere*, Rats pflegen, entscheiden" und dann denominativ „König werden, herrschen" als eindrückliche Warnung dienen sollen und immer von neuem daran erinnern, wie in so gar vielen Fällen das Arabische beschränktere oder sekundäre Bedeutungen aufweist gegenüber den so viel älteren Literatursprachen des Assyrischen, Hebräischen, Aramäischen. Und dennoch, in wie vielen Fällen lässt sich Gesenius auch in der Bedeutungsfolge vom Arabischen beeinflussen! Es fehlt der Raum, hier darauf einzugehen, auch möchten in Sachen der Bedeutungsentwickelung lieber noch andere Forderungen zur Sprache gebracht sein, obenan die Forderung, dass Nichtzusammengehöriges getrennt bleibe, Zusammengehöriges dagegen nicht getrennt werde. שָׁחַט „schlachten" und Metall „hämmern" d. i. „dünn und breit schlagen" kann unmöglich Ein Verbum sein. Das Verbum פסח soll bedeuten „lahm sein, hinken" und „hüpfen" und aus „über etwas hüpfen" soll die Bedeutung hervorgegangen sein: „etwas unberührt lassen, verschonen"! Ein und das nämliche Verbum soll bedeuten „umgeben" und „warten" (כִּתֵּר), durch das Mittelglied verbunden: „harrend umgeben". Der nämliche Stamm חרר soll in sich die Bedeutungen vereinigen können: „heiss sein", dann „edel, vornehm, frei sein". Das häufige Verbum זָנַח (assyrisch *zinû*) bedeutet „zürnen" und dann „im Zorne verwerfen" (wie מָאַס „aus Ueberdruss verwerfen"), während das Ein Mal (Jes. 19,9) im *Hi.* vorkommende Verbum זנח „stinken" durch das entsprechende arabische زَنِخَ als ein ganz anderes Verbum mit ח, erwiesen wird. Trotzdem betrachtet Gesenius beide Verba „im Zorn verwerfen" und „stinken" als Ein Verbum mit der Grundbedeutung „stinken", dann transitiv: „als stinkend, ekelhaft verwerfen"!

Umgekehrt darf Zusammengehöriges nicht entzweigerissen werden. טָרַף bedeutet bekanntlich „zerreissen", vom wilden Tiere gesagt, und טֶרֶף die zu zerreissende oder zerrissene, zum Frass dienende „Beute", also speziell

Beute als Speise, dann ganz abgeblasst „Speise“ überhaupt (Ps. 111, 5. Pr. 31, 15). Es ist klar, wenn Pr. 30, 8 הִטְרִיף jemanden mit etwas „speisen“ bedeutet, dies einfach von טֶרֶף denominiert ist. Trotzdem reisst Gesenius dieses (von ihm „verzehren, geniessen lassen“ übersetzte) הִטְרִיף „speisen“ von seinem natürlichen Stamm טרף los und stellt diesen zweiten vermeintlichen Stamm טרף, der nur durch jene *Hi.*-Form vertreten ist, im Anschluss an Barth mit arabisch أَتْرَفَ „Lebensgüter gewähren“, تُرْفَة „feine Speise“ zusammen, ohne sich davon Rechenschaft zu geben, wie Barth (ebenso wie Jahuda) in der Vergleichung des Arabischen auch sonst viel zu weit geht.

Das liebevolle Sichversenken in die hebräische Denk- und Vorstellungsweise, wie sie sich innerhalb der Bedeutungsentwickelungen offenbart, zeitigt auch für die Exegese gute Früchte. „Die Klugen יַכְתִּרוּ דָעַת“ lesen wir Pr. 14, 18. Die Bedeutung „umzingeln, rings umschliessen“, die הִכְתִּיר Hab. 1, 4 hat, passt natürlich nicht; Gesenius übersetzt: „sie werden mit Einsicht gekrönt“, was sprachlich unmöglich, während Jakob (ZAW 22, 99) sogar auf „hinterlassen“ rät. Wir erinnern uns, wie sich bei hebr. סָחַר aus der Bedeutung „rings umschliessen“ weiter die Bedeutung „erwerben“ entwickelt hat (vgl. סַחַר „Erwerb“, z. B. Pr. 3, 14), und wie auch *amplecti, amplexari* „etwas mit Vorliebe festhalten“ bedeutet. Und da nun obendrein das Parallelglied נָחֲלוּ eine Bedeutung wie „erwerben“ fordert, so ist jede Schwierigkeit behoben: „Die Einfältigen eignen sich Torheit an, aber die Klugen erwerben Wissen“.

Dass die hebräische Lexikographie der Vergleichung des Arabischen nicht entraten kann, steht fest, schon aus lautgesetzlichen Gründen, da das Arabische vielfach allein über das Wesen und den Ursprung der hebräischen Zischlaute und anderer Konsonanten aufklärt, aber darüber hinaus hüte man sich vor allen zwecklosen Vergleichungen und stelle diese vor allem nicht an den Anfang jedes einzelnen Artikels, was von vornherein eine Gefahr der Beeinflussung in sich birgt. Erst das AT. und die aus ihm zu erschliessenden Bedeutungen und dann, wo dies angezeigt ist, ein Blick auf die übrigen semitischen Sprachen, nicht umgekehrt! Auch vom Arabischen abgesehen, finden sich nur allzu viele Vergleichungen (vom Aegyptischen gar nicht zu reden), die nur schaden und rein gar nichts nützen. Oder hat es irgendwelchen wissenschaftlichen Zweck, wenn bei עוּק „umgraben (ein Feld)“ auf aram. עִזְקָא „Ring“ hingewiesen wird? Die hebräische Lexikographie hat wahrlich noch andere Aufgaben zu erfüllen als vergleichendes semitisches Lexikon zu spielen, zu welch letzterem ohnehin die Zeit noch lange nicht gekommen ist. Nur zwei solcher anderen Aufgaben seien hervorgehoben.

Die erste Aufgabe ist die immer schärfere Herausarbeitung der Bedeutung der einzelnen sogen. „Konjugationen“, insbesondere des *Hithpael* הָלַךְ „gehen“, הִתְהַלֵּךְ „sich ergehen, hin und hergehen“. דָּפַק heisst „klopfen“ an eine Tür; wenn aber Gesenius auch dem *Hithpael* die einfache Bedeutung „klopfen gibt, so kann dies schon aus grammatischen Gründen nicht richtig sein. Und dies bestätigt sich. Wir kennen alle die in Ri. 19, 14 ff. erzählte Geschichte von der Schandtat der Gibeoniten, die den bei einem ihrer Mitbürger eingekehrten Fremdling ausgeliefert haben wollten, um ihrer unnatürlichen Geschlechtslust an ihm zu frönen. Von diesen tierisch erregten Buben heisst es, dass sie מִתְדַּפְּקִים עַל־הַדֶּלֶת (v. 22), d. h. gewiss nicht, dass sie fein höflich „an die Türe klopften“, sondern vielmehr, dass sie an oder gegen die Tür „trommelten“, und das besagt in der Tat die Verbalform: „sie ergingen sich in heftigem Klopfen“. Viele andere lehrreiche Beispiele könnten hier angeführt werden.

Das andere betrifft das immer schärfere Verständnis der hebräischen Redensarten, wenn möglich mittels Aufzeigung gleichartiger deutscher Redeweisen. Ein Ausdruck wie בִּעֵר אַחֲרֵי will nicht wörtlich übersetzt sein: „hinter jemandem weg- oder ausräumen“, sondern diese Wortverbindung deckt sich mit unserm deutschen „Kehraus machen“, wofür obenan 1. Kö. 14, 10 zu beachten ist. Der Stamm עוּף „fliegen“ bedeutet im *Polel* עוֹפֵף entweder abermals „fliegen“ (ursprünglich intensiv) oder kausativ „fliegen lassen“. Dieses Fliegenlassen mit dem Objekt des Schwertes darf aber nicht in „das Schwert schwingen“ verdreht werden, was הֵנִיף besagen würde, sondern wenn der Prophet Ezechiel in seinem leidenschaftlichen Spruch gegen den Pharao (32, 10) Jahwe sagen lässt: die Völker sollen wie Espenlaub zittern, ein jedes für sein Leben, בְּעוֹפְפִי חַרְבִּי עַל־פְּנֵיהֶם so heisst das: wenn ich ihnen mein Schwert vor der Nase, vielleicht sogar: „um die Nase fliegen lasse“. Die ebenda und 26, 16 sich findende Redensart חָרְדוּ לִרְגָעִים, wörtlich: „alle Augenblicke zittern“, die ich soeben übersetzt habe „zittern wie Espenlaub“, deckt sich in der Tat vollkommen mit dieser deutschen Redeweise. — Im Spruchbuch 17, 7 heisst es:

„Nicht geziemt dem Toren שְׂפַת יֶתֶר“, wozu Gesenius bemerkt: „unklar; nach einigen vorzügliche Rede, andere anmassende Rede“. Aber: „nicht geziemt dem Toren vorzügliche Rede“ ist doch Unsinn; anmassende Rede würde schon eher passen, aber für den Begriff der Anmassung hat der Hebräer andere Ausdrücke. Der Ausdruck besagt wörtlich „Rede des Uebermasses“ d. h. es geziemt sich dem Toren nicht, mehr zu reden als einem jeden zu reden zukommt — es ist augenscheinlich der hebräische Ausdruck für unser deutsches „das grosse Wort“ — „nicht geziemt sich für den Toren das grosse Wort“. — „Und sie sagte: ‚möge deine Magd Gnade finden in deinen Augen‘ und ging“, so lesen wir 1. Sa. 1, 18. Die beim Abschied gesprochene Redensart entspricht hier vollständig dem deutschen: „ich empfehle mich“. Ob nun auch wirklich da und dort so zu übersetzen ist? Ich meine schon, sosehr es uns auch zuerst widerstreben mag, Altgewohntes aufzugeben. Soviel ist jedenfalls klar, dass z. B. Gen. 33, 15 mit der Uebersetzung „möge ich Gnade in den Augen meines Herrn finden“ nicht auszukommen ist. Dort macht Jakob dem Esau gegenüber, der gegen den Willen Jakobs ihn durchaus, sei es persönlich, sei es mit einem Teil seiner Leute auf dem Weiterzuge begleiten will, allem Hin und Her mit den kurzen Worten ein Ende: „Wozu doch? ich empfehle mich“, worauf Esau sofort umkehrt. Die Uebersetzung: „Wozu doch? möchte ich nur Gnade in den Augen meines Gebieters finden“ (Kautzsch) gibt dem Abschluss dieser Erzählung eine ganz schiefe Wendung. Vor allem im Munde solcher Kraftmenschen wie Simson oder jener Volksredner, der Propheten, dürfen wir — wie bei dem Kapuziner in Wallensteins Lager — urwüchsige Ausdrücke und Redeweisen erwarten. Doch auch sonst müssen wir uns immer gegenwärtig halten, dass gleich allen Orientalen auch der Hebräer ein Freund war bildlicher Redeweisen. „Wie einer, der einen Stein in die Schleuderöse schnürt, so ist, wer einem Toren Ehre erweist“ — lautet der Spruch Pr. 26, 8. Also auch der Hebräer gebrauchte solche Redeweisen wie „verschleudern“; darum wolle man Bedeutungen wie z. B. „ergattern“ getrost annehmen, wenn sie anders durch Kontext und Etymologie begründet sind.

* * *

Aber mit all diesen hier nur skizzierten Aufgaben, die noch zu einem guten Teil ihrer Lösung harren, sind die Aufgaben der hebräischen Lexikographie auch nicht entfernt erschöpft, vielmehr stellen sich ihr bei fast jedem einzelnen Wortstamm noch ganz besondere, eigenartige Hindernisse in den Weg, die auf die Länge fast ermüdend, ja aufreibend wirken und die, alle zusammengenommen, sich zu einer riesigen Mauer auftürmen, in die nur mühsam und vorsichtig Bresche gelegt und die erst in Zukunft — hoffentlich! — vollständig niedergerissen werden kann. Ich meine nicht die ungewöhnliche Schwierigkeit der Exegese so vieler alttestamentlichen Einzelstellen, insbesondere solcher der prophetischen und poetischen Schriften, sondern ich meine die Korrumpierung der alttestamentlichen Textgestalt, aus welcher der hebräische Wortschatz und dessen Wortformen herauszuarbeiten sind, wie im Schmelztiegel das Silber von seinen Schlacken befreit werden muss.

Textverderbnis zunächst durch unzählige falsche Einsätze der sogen. *matres lectiones* besonders ו und י, die ursprünglich pietätvoll dem überlieferten Konsonantentext übergeschrieben waren, dann aber von den Abschreibern den einzelnen Konsonantengruppen eingefügt wurden, oft an die falsche Stelle gerieten, oft infolge ihrer Aehnlichkeit miteinander verwechselt wurden, oft auch beides, worauf dann diese Buchstabenkomplexe in die Hand der Punktatoren gerieten, die nicht nur jede überkommene Wortform, auch wenn sie noch so sehr Grammatik und Kontext zuwiderlief, vokalisierten, sondern sich obendrein in allen den Fällen, wo zufällig eine *mater lectionis* nicht eingesetzt worden war, nur allzuoft täuschen liessen. Alle diese verschiedenen Korrumpierungsstadien waren natürlich nur denkbar, weil jede verlässige sprachliche Tradition längst aufgehört hatte, feineres Sprachgefühl verloren gegangen und die Fähigkeit oder Neigung zu wissenschaftlicher Textexegese nur in mässigstem Umfange vorhanden war.

Dazu ungezählte weitere Textverderbnisse durch allerlei Gepflogenheiten der Abschreiber, wie z. B. jene, einen Buchstaben, mit dem ein Wort schliesst und das nächstfolgende anfängt, nur Ein Mal zu schreiben, sowie durch Verwechselungen leicht zu verwechselnder Buchstaben wie ר und ד, ה und ח, und von Buchstabenfolgen wie יו und ה oder נו und מ (ם).

Es bleibt eine nicht hoch genug zu preisende Ruhmestat der diesen Namen verdienenden Vertreter der alttestamentlichen Wissenschaft, dass sie mit durchdringendem Scharfsinn dem Lichte Bahn gebrochen und zum Siege verholfen haben, obschon ja noch immer genug zu tun bleibt. Der hebräischen Lexikographie aber scheint mir die von keinem der bisherigen Wörterbücher noch ins Auge gefasste, aber äusserst bedeutungsvolle und dringliche Aufgabe gestellt zu sein, in einer Einleitung alle die hauptsächlichsten Arten der alttestament-

lichen Textverderbnisse übersichtlich festzustellen, durch nur unzweifelhafte Beispiele zu belegen und damit eine sichere Basis für erlaubte Textänderungen und eine sichere Schutzwehr gegen zügelloses sogen. „Emendieren" zu schaffen. Viel Schönes und gewiss Ueberzeugendes wäre über all dies zu sagen, aber der verfügbare Raum drängt zum Schlusse.

Noch manche andere Neuerungen empfehlen sich für die hebräische Lexikographie: Anführung der wichtigsten Belegstellen *in extenso*, wie es z. B. in dem lateinisch-deutschen Handwörterbuch von Georges der Fall ist, so dass sich das fortwährende Nachschlagen des AT. selbst erübrigt; Hervorhebung der lexikalisch so überaus wichtigen Parallelglieder; Hervorhebung der Parallelstellen d. h. Kenntlichmachung aller der Stellen, die zweimal, dreimal dem nämlichen Grundtexte entstammen. Ich erinnere nur an die einander parallel laufenden Kapitel im zweiten Königsbuch und Jesaias über Sanheribs Feldzug gegen Jerusalem oder aber an Ps. 18 = 2. Sa. 22 usw. Solche Parallelstellen dürfen unmöglich als verschiedene Belegstellen vorgeführt werden. Mir für meine Person erscheint es von Bedeutung, äusserlich erkennbar zu machen, dass z. B. das seltene Wort נְשִׂאִים „Regenwinde" nicht an vier verschiedenen Stellen des AT. vorkommt, sondern nur an einer und einer zweiten, die dreimal wiederholt ist.

Auch sonst zeigt sich der eigentliche lexikalische Kern des Gesenius'schen Handwörterbuches, von den etymologischen und anderen Zutaten abgesehen, in denkbar schwerster Weise vernachlässigt. Ich betone ausdrücklich, dass ich damit keinem der Herausgeber, am wenigsten dem hochverdienten Bearbeiter der letzten Auflagen, Frants Buhl, und noch weniger seinen drei Mitarbeitern, denen ja ganz spezielle kleinere Aufgaben übertragen waren, auch nur den leisesten Vorwurf mache — es müsste zu diesem Zwecke überhaupt erst untersucht werden, von welcher Auflage an die Vernachlässigung dieses Kernteils des Lexikons datiert, während der jüngste Bearbeiter des Buches seine Aufgabe in ganz anderer Richtung erblickte, nämlich in der gewissenhaftesten Verwertung aller Beiträge zum Verständnis der Einzelstellen. Und in dieser letzteren Beziehung kann es nur anerkannt werden, wie der Bearbeiter danach gestrebt hat, jedem Autor gerecht zu werden, obschon sich kaum verkennen lässt, dass sich vielfach kritische Scheidung, ein Stehen über dem Widerstreit der Meinungen, empfohlen haben würde. Aber trotzdem bleibt es tief zu beklagen, dass alle diese neuen Zusätze doch nur auf ein altes Kleid geflickt sind, auf ein sehr, sehr altes und bis in die neuesten Auflagen an allen Orten und Enden rissig gebliebenes Kleid. Ich habe die 16. Auflage nach dieser Richtung hin noch nicht durchgeprüft, aber in der 15. Auflage notierte ich binnen verhältnismässig kurzer Zeit gegen 300, in Worten: dreihundert Zitierungsfehler: Ex statt Ez, Jes statt Jer usw., usw.[1] Dazu oftmaliges Fehlen von Belegstellen trotz des Kreuzchens, das die Nennung aller Belegstellen verbürgt (mitunter fehlen bis zu 7, ja 10 und mehr Stellen!), und gar manche andere berechtigte Ausstellungen mehr; selbst in kleinsten Artikeln finden sich vier und mehr leicht erkennbare Fehler.

Wenn ich 30 Jahre gezögert habe, mit meinem schon 1886 angekündigten hebräischen Wörterbuche hervorzutreten, so geschah dies nicht allein wegen anderer, dringlicherer Arbeiten, sondern auch deshalb, weil ich abwarten wollte, ob Gesenius' Handwörterbuch nicht doch einmal von Grund aus umgearbeitet würde. Nunmehr scheint diese Hoffnung aufgegeben werden zu müssen, und so habe ich mich entschlossen, zumal da die assyriologischen Arbeiten durch den Krieg einigermassen ins Stocken geraten sind, und Eduard Königs Wörterbuch zum AT. in vielen Stücken noch hinter Gesenius zurücksteht, nunmehr an die Drucklegung meines eigenen hebräischen Wörterbuches zu gehen. Die hier dargelegten philologischen Grundsätze bildeten meine Richtschnur, und wenn ich annehmen darf, dass dieselben im allgemeinen Billigung finden, so darf ich mich vielleicht der Hoffnung hingeben, mit meiner Arbeit dem Fortschritte der alttestamentlichen Studien zu dienen.

Eine Dodekapolis in I. Sam. 30, 27 — 30.

Von Wilhelm Caspari.

(Schluss.)

5. Die Geschichte der Liste nach ihren verschiedenen Zeugen lässt auf eine sechsgliedrige Einheitszeile und wohl auch auf eine aus ihr entwickelte dreigliedrige Einheitszeile schliessen. In der ersten Hälfte macht sich eine Spur von einer Anordnung in Paaren bemerkbar, die jetzt die Biblia Hebraica des Hinrichsschen Verlages vorschlägt[2]. Die Paarung ist aber nicht unbesehen als die normale Gliederung der Liste zu betrachten. Für dieselbe treten in der ersten Hälfte drei verschiedene Merkmale ein:

---

[1] Obige Zahl hat sich inzwischen bereits auf vierhundert erhöht.

[2] In II 23, wo die Paarung durch die Versabteilung bestätigt wird, seltsamerweise nicht.



1. Paar: Maqef, in I nur künstlich, der Symmetrie zuliebe eingeführt.
2. Paar: unreiner Endreim -er, -îr.
3. Paar Tonvokal — o.

Dagegen erscheint es zweifelhaft, ob man Karmel-Jeraḥmeel, deren Endgleichklang sogar textkritische Bedeutung gewann[1], frühzeitig gehört hat; denn LXX gestatten nicht, dass beide Namen bei der Fortsetzung der Paarung eine Zeile bilden; von da ab hört jedes Zeugnis für eine Paarung auf. Dies erweckt die Vermutung, dass die Gliederung der ersten sechs in 3 × 2 nicht so alt ist, wie sie infolge der geschlossenen Bezeugung für die jetzige Reihenfolge heute aussieht. Die Reihenfolge ist durch eine abwechselnde Verwendung teils graphischer, teils lautlicher Stützen geschaffen und dürfte mithin auch erst im Laufe der Textgeschichte eine willkürlichere Anordnung der ersten sechs Nummern verdrängt haben; diese mag eine geographische[2] oder genealogische oder wirtschaftlich qualifizierende gewesen sein; bisher wissen wir es nicht.

Der anderen Möglichkeit nachzugehen — dass die Liste zwischen der ersten und zweiten Hälfte eine Zeile Zwischenraum gehabt habe —, hätte zur Zeit wenig Aussicht.

6. Die hl. Zwölfzahl bot der Erhaltung der Liste eine gewisse Garantie; sind LXX trotzdem über sie hinausgegangen, so fanden sie die Berechtigung wohl schon in dem einen oder anderen עָרֵי V. 29; durch den plur. schien die Erweiterung der Reihe im Voraus genehmigt. עָרֵי ist hier so wenig wie II 2, 3; 10, 12 zum ursprünglichen Texte zu rechnen; denn diese „Städte" hätten ja Namen haben müssen und hätten nicht nach einem genealogischen Stammvater summarisch benannt werden dürfen. Das Fehlen ihrer Namen beweist das Fehlen der „Städte" selbst[3], nicht aber, dass Jeraḥmeel zu Unrecht aufgezählt wird. Die Zwölfzahl ist vielmehr durch ungleichartige Elemente gebildet, teils Ortschaften, teils Sippen; da es leicht gewesen wäre, sie aus lauter gleichartigen zusammenzusetzen, spricht die Ungleichartigkeit dafür, dass sie ein wirkliches geschichtliches Konglomerat umschreibt.

Nur in Listen kommen innerhalb des AT. vor בְּתוּל das für I immer stark in Betracht

[1] so Anm. (S. 5, A. 1).

[2] so E. Meyer a. a. O.; s. Nr. 6 u. 9 dieses Artikels.

[3] Keil: „Die Städte lagen im Negeb, sind aber ihren Namen nach unbekannt". Auch noch in anderer Hinsicht.

kommt[1], רמ(ו)ת, יַתִּר, עֲרֹעֵר*, שִׂפְמוֹת*, אֶשְׁתְּמֹעַ[2], קִיכָה*; vielleicht auch חָרְמָה[3], wenn es von dem gewöhnlichen Ḥorma unterschieden werden muss. Es ist unter diesen Umständen ein Glücksfall, dass doch noch eine Anzahl der Ortsnamen auf der Landkarte festgelegt werden kann: Jatir, ʿAroʿer, Eštemoʿa liegen südlich von Hebron, dasselbe gilt von Karmel zufolge sicherer Kenntnis seiner Ortslage und von Qina zufolge Jos. 15, 20, von Betul zufolge Jos. 19, 2—5, von Ramat wegen des Zusatzes Negeb, und von Ḥorma und Jeraḥmeel mit einiger Wahrscheinlichkeit. Die Himmelsgegend der noch bestimmbaren Orte, zugleich der Mehrheit der Liste, spricht gegen Bet-Asan das man in XI, nördlich von Hebron suchte, aber für אשען, das schon Ewald vorschlug. Ebenso spricht sie gegen Bet-Çur[4]. Es gewinnt den Anschein, als hätten Spätere Beršeba und andere ihnen vertraute Orte für unbekannt gewordene eingesetzt, wenn sie nur irgendwo im Horizont Jerusalems lagen.

Eine geographisch wahrscheinliche Reihe von Çiqlag aus wäre Betul, — Ramat?[5] —, Aroer, Jatir, — Sifmot?[6] — Eštemoʿa[7], Karmel. Die Linie würde sich Hebron auf dem Wege nähern, der, wenn man alle genannten Orte berühren müsste, den geringsten Zeitaufwand verursachte. Die überlieferte Reihe wäre durch geringfügige Abweichungen aus diesem Wege hergestellt. Danach erscheint denkbar, dass die Liste in einer vor dem jetzigen Texte liegenden Zeit nach dem Grundgedanken vorgelegt worden ist, David seinen Weg von Çiqlag nach Hebron in zwölf Etappen vorbereiten zu lassen. Der gerade Weg ist es freilich nicht, und ob die hinter Karmel folgenden Orte die Marschlinie dem Grundgedanken entsprechend fortgesetzt hätten, darf bezweifelt werden. Die hier rekonstruierte Reihenfolge ist versucht worden, um die Liste auf Davids

[1] so S. 3, A. 2 und Driver, Dhorme z. St. — LXX Jos. 15, 30, schreiben sogar βαιϑηλ, wie Mas. I. Sam. 30, 27. Meyer, a. a. O. S. 401 A 1.

* nur in dieser Liste; Robinson, Bibl. Res. II, 199: s. ö. von Berseba.

[2] νοϊϑομ ὀνϑομ auch Endung — ωϑ, nach Jos. 15, 50 wo ע überhört wird.

[3] mehr als הרש wurde (חר(ים, Erben des Horiternamens, befriedigen; nach Nu. 21, 1. 3 bei Arad.

[4] vgl. Wlh. z. d. St. und mit ihm eines Sinnes Keil.

[5] irgend ein Anstieg zum Gebirge vom Westen her; Smith hält Luc. ραϑμουδ für eine beachtenswerte Variante.

[6] wenigstens das Lautbild wird vielleicht durch 1. Chr. 27, 27 bestätigt. Meyer macht Šamir daraus, Jos. 15,48 Al.

[7] Der Stamm enthält wohl einen Anklang an Šimʿon (Klostermann G. d. V. J. S. 162). Auf A infixum macht Driver aufmerksam.



damalige Lebenslage einzustellen; der Versuch blieb vor der Vollendung stecken.

Geschichtliche Wirklichkeit kann der Liste also nur abgesehen von ihrer Beziehung auf David zugetraut werden. Da wir von hier ab auf Vermutungen angewiesen sind, dürfen wir uns kurz fassen. Einigen Anhalt gibt noch die Formel עָרֵי חֶבְרוֹן II 2, 3. Man kann sie zwar an ihrem Fundort nicht brauchen. Das schliesst jedoch nicht aus, dass derjenige, der sie durch Einsetzung von עָרֵי anbrachte, sie als eine geschichtliche Grösse kannte: eine Dodekapolis kleiner und oft bedrängter Gemeinwesen[1], die durch Anschluss an das mächtige Hebron Halt suchten und zur Messe nach Mamre kamen, um Gelübde zu bezahlen und Handel zu treiben. Einen solchen Verband kann es einmal gegeben haben; ob vor oder nach dem Exil, ist schon schwer zu sagen.

Den Anlass im Texte, diesen Verband in die Zeit Davids zu verlegen, können wir erkennen in jenem וּלְכָל־הַמְּקֹמוֹת, das in V. 30 hinter לַאֲשֶׁר בְּחֶבְרוֹן folgt. Sie werden zwar näher bestimmt als „die Orte, wo David und seine Leute verkehrten". Der Bearbeiter konnte aber leicht diese Orte, die er gerne genannt gesehen hätte, für diejenigen halten, von denen er wusste, dass sie in einem festen Vertragsverhältnis zu Hebron standen. Dass für solche Verbände gern ein numerus clausus gewählt wurde, ist bekannt.

Die Liste der 12 Orte darf mithin als Kommentar zu מְקֹמוֹת betrachtet werden[2]; sie hat einige graphische Umgestaltungen über sich ergehen lassen und dabei Verstümmelungen und Wucherungen erlitten. So wenig es ihr gelungen ist, genau an den Platz zu kommen, für den sie gedacht war, so wenig hat sie auch greifbare Beziehungen zum Leben Davids[3]. Ein gewisser geschichtlicher Wert für nachdavidische Zeit kann ihr aber nicht abgestritten werden.

9. Topographische Untersuchungen liegen nicht in der Absicht dieser Zeilen; verbindet man die ON. zu einer Linie, so beginnt sie mit (Betul bei) Nûrân (Musil II, 2 S. 61.244, 7 Std. vor Berseba von Rafia her) führt ohne Berseba nach Wadi al Watar (Musil S. 77), 12 Std. von Berseba nach er-Rhejbe zu), von da nach Aroer, Eštemo'a, Karmel und andererseits Ḥorma bis Asan am Wadi el-Mwêleh (Musil S. 66) 1/2 Std. n. von Berseba — kurz, ein verwegener Zickzack, von einer Mittelgruppe nach Nord und Süd ausgreifend. Nimmt man statt des Wadi al Watar die sonst (Meyer a. a. O. S. 342 f) vorgeschlagene ḫirbet Attir n. ö. von Berseba, so vermeidet die Linie vollends zwecklos die geringeren Entfernungen. Das gibt dem Zweifel an allen zur Zone von Berseba gehörigen Orten Nahrung. E. Meyer a. a. O. S. 401 nimmt eine Ordnung von West nach Ost an; sie tritt nicht als die charakteristische Linie hervor, die der Vf. beabsichtigt haben könnte.

[1] Weinheimer, G. d. V. J. hält sie für die Ortschaften Kalebs, doch ohne Anhalt an die Quellen; das auch gegen Guthe, MNPV. 1912 S. 83.

[2] Dies gegen Guthe, MNDP al. Ver. 1912. S. 83 f., welcher den Quellenwert der Liste nach dem der umgebenden Erzählung bemisst. Mir scheint, dass eine geschlossene Auffassung der Liste gerade dann gewonnen wird, wenn sie auf eine Stufe mit den Ortslisten in Josua gestellt wird.

[3] noch Dhorme verteidigt solche: David habe sich eine Liga gesammelt.

Eine Nachlese

zu den Aḫiqarpapyri

von J. N. Epstein.

Bei einer neuern Lektüre der späteren Rezensionen des Aḫiqar kam ich wieder auf ihre Quelle, auf die aramäischen Papyri zurück. Einiges von dem, was ich mir dabei notiert habe, sei mir gestattet hier zu geben.

1. Taf. 40, Z. 3, l.: [רב] בית עוקתה זי שנחאריב, ebenso Taf. 41, Z. 2—3: [רב'] (3)[בי]ת עוקה יהוה לך, und Taf. 43, Z. 12: רב [בית עו]קה זי אסרחא[ד]ן, denn in der Lücke hier fehlen wenigstens fünf Buchstaben (wie schon Ungnad merkte). Zu רב, das in 43,12 erhalten ist, vgl. רב ביתו Esth. 1,8; zu בית in 40, 3 s. ZAW 1912, 132. רב בית עוקה „Chef des Sekretariats", „Obersekretär", „Kanzler". Zu bemerken ist noch, dass in der Mišna Roš ha-Šanah II 4, ein Hof (חצר) in Jerusalem mit dem Namen בית יעזק erwähnt wird, wo die Zeugen über den Neumond verhört wurden; j. 58ᵈ erklärt: ששם היו עוזקין את ההלכה, vergl. b. 23 b.

Z. 8, l.: ברי „mein (meinen) Sohn", nicht ברה; ה ist nach der Photographie ausgeschlossen. Z. 9, l.: [- - -בב]ב הי[כ]לא עם[- - -], „am Tore des Palast mit —"

2. Taf. 41, Z. 6 f.: [ר]היבא אולת לי לביתי - - - (Montgomery). Vgl. Slav. Byz. Zeitschrift I S. 118 (=RH. 12): Ich ging nach Hause und ahnte nicht, dass mein Sohn eine Grube unter mir gegraben hat."

Z. 9 f. l. (s. ZAW 1912, 132):

9 [בר א]חתי [1]זי אנה רבית עשת על[י באשתא ,ברי]
10 לם [קרציא זי]ל[ין] אבל א[מר - - - - - - - יעט?]
11 עלשנחא[רי]ב מלכא אבוך[באשתא? - - כזי ספר]
12 חכים הו ועל עטתה ומל[והי הוה - - - - - - -]

Mit זי (די) wird קרצין auch in Dan. verbunden (קרציהון די־). In Z. 11 ist der erste Buchstabe sicher nichts anderes als Ligatur von ל + ע; ein ähnliches על auch in Taf. 44, 4; 46, 10 und 14; vgl. auch das ע hier in Z. 13! יעט על־ „sann gegen —", wie hebr. יעץ עליך ארם רעה, Jes. 7, 5.

[1] Sachau, Stummer, der krit. Wert usw.



Aḫiqar wird demnach nach der Fassung der Papyri, im Gegensatz zu den späteren Rezensionen, in Teilnahme an einem — oder: dem — Anschlag gegen *Sanḫerib* beschuldigt. ספר ועל חכים, Z. 11—12, nach Taf. 42, 4. Zu עטתה ומלוהי הוה in Z. 12, s. ZAW 1913, 226 und Baneth, OLZ XVII, 250.

Zu Z. 13: מלן שמע, שניא ירגש vgl. Dan. 6, 15 ארין מלכא כדי מלתא שמע שניא באש עלוהי

3. Taf. 42, Z. 2—3, l.: (2)[לנבוסמסכן שמה רביא זנה אחיקר ?]חד מן רבי אבי זי לחם אבי (3)[אכל--] תבעה אתר זי אנת תהשכח, („es antwortete As. der König von Assyrien u. sagte“, Z. 1) [zu Nabusumiskun (sein Name) רביא: Das ist Aḫ. (oder: diesen Aḫ.)] einer (einen) der Grossen meines Vaters, der das Brot meines Vaters [ass] . . . verfolge *ihn, wo* du (ihn) finden wirst.“ In Z. 2 לנבו" שמה רביא nach Baneth l. c. 251, aber mit חד מן usw. ist jedenfalls Aḫ. gemeint. Zu זי לחם אבי אכל (s. ZAW 1912, 132, 1913, 226 Anm. 1), vgl. Slav., 119 Mitte (=RH 13) im Munde Nadans: denn ich ass dein Brot und es ziemt sich nicht, Böses gegen dich im Schilde zu führen = Armen. 38. תְּבַעָה, von תבע, syr. und jüd.-aram. „verfolgen“, „zur Verantwortung ziehen“, „Rache üben“; אתר זי „wo“, bibl. aram. אתר די, Esr. 6, 3, syr. ܐܬܪ ܕ, hebr. מקום אשר, mišnisch מקום ש־ z. B. Ber. I 4. Zu תהשכח vgl. Taf. 43 II 13 אולת השכחת לאחיקר.

4. Taf. 44, 1, 1., im Anschluss an Sachau, Wensinck u. Nöldeke (Unters. 10): מ[ה] חסין הו מן חמר נער ב[י]תא. ביתא ist die Antwort auf die Frage „was ist stärker als ein röhrender Esel“. „das Haus“. Der Esel mag noch so laut röhren, er wird das Haus nicht erschüttern. Daran reihen sich sehr gut auch die folgenden Sprüche (Z. 2—5) von der Züchtigung des Sohnes, deren Verbindungsglied vielleicht Ende Z. 1 gestanden ist (s. Ungnad); vgl. Prov. 19, 28 „züchtige deinen Sohn, denn es ist noch Hoffnung, auf sein Heulen (המיתו) achte nicht“. Unser Papyrus hat also schon den Grundgedanken der späteren Rezensionen.

5. Taf. 45, 4: הוקר לבב כי צנפר הי מלה ומשַׁלְּחָהּ גבר לא לב[ב], s. ZAW 1912, 134. Meine Lesung wird durch die späteren Rezensionen betätigt: Syr. (vgl. Sachau und Nöldeke 12) RH Nr. 25: ברי מלא אנשא דגלא איך צפרא שמינן ומן **דלית לה לבא** אכל להין; Slav. S. 113 (=RH. Nr. 23): Mein Sohn, ein Lügner usw. (s. unten sub 8). Eines Lügners Rede ähnelt dem Zwitschern der Vögel, nur Unverständige hören sie an“ = Armen. RH 27, Nr. 17: Son usw. (s. unten). For a false word is like a fat quail; but he that is foolish swallows it down. Sie haben also alle den „Unverständigen“, den, „*der kein Herz hat*“, damit in Verbindung gesetzt! Von den fetten (שמינן) Vögeln hat der Slave nichts, wohl aber der Armenier. Auch ein Spruch Luqmans bei Ḥunain Ibn Isḥaq, מוסרי הפילוסופים, ed. Riva di Trento, XII, fol. 15ª lautet: הזהרו בני אדם מן הכזב כי הוא ערב מבשר הציפור כי אם תרגילהו לא תוכל לעמוד זולתו (s. noch unten zu Taf. 47, 6). Der „Ursyrer“ hatte vielleicht: איך צפרא שמיא (שְׁמִינָן?) ומן דלית לה לבא אַכְלִי להין, „verjagt sie“ (Af. von כלא, häufig im b.) = ומשלחה usw. (ähnliches scheint noch der Quelle des Slaven vorgelegen zu sein), woraus später שמינן und אכל wurde.

6. Z. 6 . . . מלת מלך (תכסה?) אל תכבה, s. ZAW, 134 und Nöldeke, Untersuchungen, 12. Hierher gehört Slav. S. 115 (=RH Nr. 71): M. S. ein grosses Wort deines Herrn suche nicht zu erniedrigen und ein geringes (niedriges) nicht zu erheben“, vgl. Syr., RH Nr. 29, Arab. S. 5.

7. Z. 9: --[מל]ת מלך הֵן פקיד לך אִשה יקדה הי עבק עבדה אל תהנשק עליך ותכסה כפיך s. ZAW, 135 und Nöldeke op. cit. S. 12. Diesem Spruche (s. noch unten zu Z. 10) entspricht genau Slav. S. 112 (=RH Nr. 2): Hörst du etwas beim König oder siehst du etwas in seinem Hause, das möge in deinem Herzen verschlossen bleiben (eig. verfaulen), teile es niemandem mit. Wenn du es aber mitteilst, so mag es gleich glühenden Kohlen auf dich fallen, Tadel wirst du dir zuziehen und später es bereuen“ = Armen., RH p. 25 Nr. 1: Son, if thou hear any word in the royal gate make it to die and bury it in thy heart usw. Der Syrer aber hat den Spruch verallgemeinert: „Wenn du ein Wort hörst, so sterbe es in deinem Herzen und teile es niemandem mit, auf dass es dir nicht zur glühenden Kohle im Munde werde und dich verbrenne, du deinem Leibe einen Makel zufügst und (dann) wider Gott murrest“ (nach Nöldeke, op. cit. S. 35). Unser Pap. dagegen spricht mit dem Slav. und Armen. von „einem *königlichen* Wort, wenn es dir anvertraut (פקיד לך, wie Taf. 49 יפקד לך „dir anvertrauen wird“, vgl. Lev. 5, 23, Ex. 22, 9) ist“ [1]. Es passt daher in diesen Zusammenhang schlecht, von einem „rasch ausführen“, „schnell tun“, עבק עבדה (s. Nöldeke l. c.) zu sprechen, denn es handelt sich hier nicht um einen königlichen Auftrag, sondern um ein königliches Geheimnis, das nicht ausgeplaudert werden darf. Ich halte daher jetzt das betreff. zweite Wort für ein Partic. fem., zu אשה (wie יקדה), und

[1] Nöldeke l. c. Anm. 3 meint im Gegenteil: das beschränkende „in the royal Gate“ Arm. oder „beim König“ Slav. ist ein späterer Zusatz, wie Pap. Tab. 44 (l. 45) 15 ergibt“. Er hat aber unsern Spruch nicht berücksichtigt.

schlage עברה vor, „es (das Feuer) überschreitet schnell", „verbreitet sich schnell", „greift schnell um sich", vgl. עברה נדר, Miš. B Kam. VI, 5[1].

Die Fortsetzung dieses Gedankens folgt in Z. 10. Lies: [ח]ף מלת מלך בחמר לבבא, „berge („bedecke") ein königliches Wort unter („mit") dem Schleier des Herzens". חף, Imper. von חף (חפף), حفّ, „umgeben", „bedecken"; חמר, arab. خِمَر „Schleier". Es entspricht ganz den späteren Rezensionen (s. oben).

8. Taf. 47 I 6, l.: זפחא חליה כצ[נ]פר ומשלמותה ממלא בי, „das Leihen (Borgen) ist süss wie ein Vogel (wie Vogelfleisch, s. oben sub 5), dessen Bezahlen aber ist ein Aerger des (eines) Hauses". ממלא (s. Nöldeke, op. cit. 16), Aerger, vgl. Syr. ܡܶܠܝܳܐ (ܡܶܠܝܳܐ) „Schmerz" „Aerger" (BA BB, PSm. 2125; Audo II 55); hebr. vielleicht so מָלֵא Jer. 12, 6 (vgl. 4, 5), מָלֵא עליך des Sawâd (Audo ib.)

9. Z. 8: [ב]קִדמן[2] כרסאא לכדבא י - - יט ועל אחֹר[ן] הן שנרן כדבתה וירוקן באנפוהי, s. ZAW 1913, 230 und Baneth l. c. Der Spruch ist wörtlich beim Slav. u. Arm. erhalten; Slav. 113 (= RH Nr. 23): M. S. ein Lügner findet anfangs Anklang, doch zuletzt wird er verhöhnt und ausgeschimpft. Eines Lügners Rede usw. (oben sub 5) = Arm. RH Nr. 17: Son, at first thou art fond of a false man but in the end he becomes hateful to thee. For a false word usw. (s. oben). Es sind nun beim Slav. u. Arm. zwei Sprüche der alten Rezension, näml. Taf. 47, 8 und 45, 4 (s. oben) zusammengeworfen worden. Vgl. noch Slav. S. 115 unten (= RH Nr. 74): M. S. ein lügenhaftes Wort ist anfänglich schwer wie Blei und zuletzt schwimmt es auf dem Wasser". י - - יט ist wohl ein Impf. 3 p. Sing. (s. Baneth l. c.)[3]; וירוקן, dementsprechend energ. Sing.

הן שָׁגְרָן כדבתה, wenn seine Lügen (ihm) geläufig werden („fliessen"); שגרן, part. act. fem. pl., mišnisch אם שגרה תפלתו בפיו Ber. IV 3 ed. Lowe, Ms. Kaufmann und jer. (fol. 7[d] unten); ibid. V 5 אם שגרה תפלתי בפי L. K. u. j. (Ag. שגורה), Strack, Ber. S. 19—20. Ebenso שגרה Toss. III 3 Erfurt (Zuck. S. 6, 6). Dies ist wohl nicht mit Strack (nach K.) שָׁגְרָה perf. zu lesen, was IV 3 schwer passen kann, sondern שְׁגֵרָה, part. act. intr. (= part. pass. שגורה), vgl. mišn. לָמֵד, למודה = לְמֵדָה (Levy, NHWB II 511—512) u. a.

10. Taf. 47 II 8: הן צבה אנת ברי זי תהוה[- - -]. Hierher gehört vielleicht Syr., RH Nr. 67: ברי אן צבא אנת דתהוא חכים כלי פומך מן דגלותא ושר׳ = Arab., RH S. 7—8.

Und nun noch ein paar Notizen zur Syr. Rezension.

RH Nr. 24: ברי קני תורא דמרבע וחמרא דפרסתן ולא תקני עבדא ערוקא ואמתא גנבתא ושר׳. Nöldeke op. cit. übersetzt פרסתן mit Recht „einen starkhufigen", كبير الحوافر des Arabers. Für דמרבע, hat der Arab. مربوع ذو اغلاف, Nöldeke mit Fragezeichen: „kräftigen". Eine Stelle in b. wird hier vielleicht ein wenig Licht bringen. b. Chul. 60[a] lautet: שור כרסתן ופרסתן, רב רישיה ורב גנביה, והילופא בחמרא. למאי נפקא מיניה, למקחוממכר. „Starkhufig" (grosshufig) galt also beim Esel als Fehler, dagegen als Vorzug beim Stier. Im Syr. wäre demnach zu übersetzen: M. S. kaufe (sogar!) einen usw. nicht aber einen Sklaven usw. מְרַבָּע ist demzufolge, wie פרסתן als Fehler zu verstehen. مربوع מְרֻבָּע „quadratus" (Psm. 3796); hier: „breitleibig", „einen breiten Leib in Form eines Vierecks haben", כרסתן des b. „Aegyptische Stiere deren Leiber (Rumpfe) breit sind", werden in einer Barajta b. Suk. 21[b] erwähnt: שוורים המצרים שכריסותיהן רחבות והתינוקות יושבין על גביהן. Der Syrer fasste vielleicht das „Breitleibig" als Fehler auf.

RH. ܝܓ, Z. 17 f.: ברי אנא חזית עוא דאעלוה לבית טבחא. ועל דובנה לא מטי הוא. הפכת לדובתה ברי אנא חזית וחזת בניה ובני בניה. Darauf Z. 20: עילא דהוו קטולא לאמהתהון. Der Slave S. 120 (= RH 22): Ich sah ein Fohlen, das seine Mutter zugrunde richtet". So übersetzt auch Nöldeke (S. 49) den Syrer: M. S., Ich habe Jungen gesehen, die Mörder ihrer Mütter wurden". Aber, abgesehen davon, dass demnach eher דאמהתהון zu erwarten wäre, passt das schlecht in diesen Zusammenhang, da ja Nadan Aḥiqar nicht getötet habe, sondern töten wollte, und der vorausgehende Spruch besagt ja gerade im Gegenteil, dass es nicht immer nach Wunsch und Willen der „Mörder" geht.

Hier gibt nun ein in b. und Midrasch erhaltener Volksspruch Aufschluss: b. Sanh. 52[a]: אמרי אינשי נפישי גמלי סבי דטעיני משכי דהוגני, die Leute sagen: Es gibt viele alte Kamele, die Felle der Jungen (als Decken) tragen"; Gen. r. Kap. 67 (= Lev. r. Kap. 20): בת קול אומרת הרבה סייחים מתו ונעשו עורותיהם שטיחין על גבי אמותיהן, „die (göttl.) Stimme sagt: Viele Füllen starben, deren Felle ihren Müttern als Decken dienen" (bildlich für Eltern, die ihre Kinder überleben", Levy, NHWB

[1] Oder ist עבק = אבוקה, „Fackel" von אבק, עבק, חבק: „es macht eine Fackel" (wird zur Fackel)?
[2] Baneth, l. c. 350.
[3] Viell. יו[ש]יט, „reicht" (bibl. u. Aram.).

III 506). Es wird daher im Syr. ܩܛܒܘܠܐ = קטבֹולא, קְטַבְּלָא (Pl.) sein. Mišnisch קטבליא (קיטבליא, קיטבליה) קטבוליא (קטבוליה), Kel. 16, 4; 26, 5 (עור קטבוליא), Ohol. 8, 1 (ed. Lowe קרטובלייה); קטבלאות (קטבליות), Schek. 3, 4 (L. קטבולייות) Toss. Sab. III 17, S. 114 (קטבליא, קיטבליא) = j. Sab. IV 8[a] u. Sanh. X 28[a] קטיבלייא; Tos. Ter. X 11 קטבוליא (Erfurt קיטבילא), Schebi. VI 12 קטבליא (Erf. קוטבליא, Wien קטבלא) = j. 38[b]; Tos. Kel. BM. VI 1, Kel. BB. IV 8 (קיטבליא); b. BM 90[b] קטבליא, Ms. M. קטיבל׳, P. קרטבליא; Chag. 24[a] קרטבלא, RCH. u. Ms. קטבלא, RGA ed. Kassel fol. 21[a] קיטבוליא; Men. 57[b] קטבליא Nid. 28[a] קטבלא; Aramäisch: קורטובלא, Sab. 79[a], Aruch קרטבלא, Ms. M. und Raschi קורטבלא, RCH.: קורטובלא سُفْرة; Hai (Aruch): עור — שהוא מוצע למטה نطع, eine „Unterlage", auch „Decke", *Καταβολή* (Levy, Krauss).

Uebersetze also: „M. S. Ich habe Füllen gesehen, die (deren Felle) *Decken* (Unterlagen) für ihre Mütter wurden".

Das betreffende Wort ist aber bereits von der Quelle des Slaven missverstanden worden.

Die 2. p. f. Pl. des Permansivs.

Von Bruno Meissner.

Die zweite Person fem. gen. des Pluralis war beim Permansiv noch nicht ganz sicher nachgewiesen. Zwar hatte Weissbach schon BA. IV 158 Maḳlû III 34 das . . . . *ba-ti-na* durch das dazugehörige Fragment K. 12916 zu *te-ba-ti-na* ergänzt, und Ungnad hat OLZ 1906, 587 von neuem auf die hohe Bedeutung dieser Form hingewiesen. Aber diese immerhin nicht ganz sichere Stelle war m. W. die einzige, wo diese Permansivform bisher vorkam. Daher ist es vielleicht nicht unwichtig, auf Ebeling, Assur Nr. 58 hinzuweisen, wo Rs. 13 gleich mehrere analoge Formen vorkommen, deren Schreibung zudem noch zeigt, dass der Verbindungsvokal lang und vermutlich betont war. Die Stelle lautet: *ki-ma at-ti-na e-ra-te-na na-aṣ-ra-a-ti-[n]a dal-ba-ti-na la ṣa-li-la-ti-[n]a a-na e-ri u ṣal-li puruss-a ta-nam-di-na* = wie ihr auf seit und wachet, herum wandelt[1] und nicht ruht, so gebt dem wachenden und ruhenden meinen Bescheid[2].

---

[1] So ist das Verbum hier gewiss mit Zimmern aufzufassen; vgl. Delitzsch HW. 217; Behrens, Briefe 2.

[2] [Korrekturzusatz. Vgl. jetzt auch Zimmern, Ištar und Ṣaltu 34.]

Die älteste Erwähnung des *ûm bubbulum*.

Von Wilh. Förtsch.

Die Feier des *ûm bubbulum* (am 28. oder 29. Tage des Monats) ist für die Zeit der Könige von Ur einige Male belegt; siehe darüber und über diese Monatstagfeier überhaupt Landsberger, Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer I 94 ff. und 141 ff. Für einen anderen babylonischen Lokalkult lässt sich der *ûm bubbulum* aber bereits in noch früherer Zeit nachweisen. In Lagaš begegnet er uns nämlich schon während der Regierungszeit des Išakku Lugalanda und zwar auf drei Tontafeln, welche von Opfergaben handeln, die am Fest der Göttin Ba-ú dargebracht werden. Auf einer davon, DP 218, ist die betreffende Stelle vollständig erhalten, für die beiden anderen, DP 222 und RTC 58, sind Ergänzungen notwendig. DP 218, ein Text, der auch sonst viel Interessantes bietet, stellt sich folgendermassen dar:

4 udu gur-ra ú-ú agrig-gi nig-kú-dé ba-ra 1 udu gur-ra isag é-gemé-šú e-gin-na-a é-muḫaldim-ma ba-šá(g) 1 sal-áš-gár 1 síl II kam-ma-ka é-muḫaldim ba-šá(g) 1 úz en-gil-sa ba-túm 1 udu en-li-tar-zi 1 udu du-du [d]babbar ud-nä-a-ka ba-kú 1 udu [d]nin-gir-su 1 udu [d]ba-ú 1 maš [d][dun-ša(g)]-ga-[na] [Lücke] 1 ud[u . . .]-li 1 maš [d]i[šib kullab [ki]-ta gin-gi-a-bi gú [d]giš-bí(l)-gin-mes-ka ba]-k[ú] 1 sí[l] é-muḫaldim é-gal-ka ba-šá(g) 1 maš ur-é-zi(d)-da sangu é-gal ba-üg-a ba-kú 1 maš ÙL. TUR.BAR.RÍ.TAG.DÉ é-te-me ba-túm šu-nigín 1 udu-nitaḫ 2 síl 1 úz 1 sal-áš-gar 5 maš itu ezen [d]ba-ú-ka bár-nam-tar-ra dam lugal-an-da isag lagaš [ki]-ka-ge DUMU.GEMÉ ni-tu(d)-da-a ba-kú udu kú-a en-azag šùm-kam IV.

4 Schafe gur-ra sind für Ú-ú, den abarakku, zum Unterhalt geholt worden. 1 Schaf gur-ra ist, als der išakku zum Haus der Frau sich begab, für die Küche dargebracht worden; 1 weibliches Zicklein und 1 Lamm sind weiterhin für die Küche dargebracht worden. 1 Ziege ist für En-gil-sa gebracht worden. 1 Schaf ist für En-li-tar-zi und 1 Schaf ist für Du-du bei Sonnenaufgang am *ûm bubbulum* geopfert worden. 1 Schaf für [d]Nin-gir-su, 1 Schaf für Ba-ú, 1 Zickchen für [d]Dun-ša(g)-ga-na, [Lücke!] 1 Schaf für [. . .]-li und 1 Zickchen für den göttlichen ramku-Priester von Kullab sind . . . am Ufer des [d]Giš-bí(l)-gin-mes geopfert worden. 1 Lamm ist für die Küche des Palastes dargebracht worden. 1 Zickchen ist für Ur-é-zi(d)-da, den verstorbenen Priester des Palastes, geopfert worden. 1 Zickchen ist . . . für É-te-me gebracht worden. Insgesamt 1 männliches Schaf, 2 Lämmer, 1 Ziege, 1 weibliches Zicklein und 5 Zickchen sind im Monat des Festes der

Göttin Ba-ú, als Bár-nam-tar-ra, die Gemahlin des Lugal-an-da, des išakku von Lagaš, eine Tochter gebar, geliefert worden. Kleinvieh-Lieferung an En-azag, den Schlächter. 4. Jahr.

DP 222 (1. Jahr des Lugalanda) und RTC 58 (3. Jahr des Lugalanda) sind Paralleltexte. Es heisst hier nach Aufzählung einer Reihe von Opfergaben (RTC 58 ist besser erhalten): [(ᵈ)babbar ud]-nă-a-ka [ki-g]ú-ka [sa]-ù-gí en-li-tar-zi du-du [sang]u en-en zag-ta-bi nig-kú-dé.

Zu babbar = ṣît šamši siehe Delitzsch, Sum. Glossar, S. 60 s. v. babar. Dass DP 218 (bei ᵈbabbar) das Gottheitsdeterminativ steht, ist nicht auffallend; denn in den ältesten sumerischen Texten hat (wie auch später meistenteils) babbar in der Bedeutung „Sonne" das Determinativ dingir. RTC 58 lässt möglicherweise der geringe Raum nur die Ergänzung babbar (ohne dingir) zu. Eine Uebersetzung (DP 218): „1 Schaf hat En-li-tar-zi, 1 Schaf hat Du-du für den Gott Babbar am *ûm bubbulum* geliefert" ist nach Anlage der Opferlisten ausgeschlossen. Aber selbst wenn man auf die aktivische Uebersetzung bestehen wollte, könnte die in Betracht kommende Stelle nur gedeutet werden „bei Sonnenaufgang am *ûm bubbulum*"; denn in den Opferlisten der vorsargonischen Periode erhält ᵈBabbar nie ein Opfer. Ueber die Sonnengottheit von Lagaš siehe Paffrath, Zur Götterlehre in den altbabyl. Königsinschr., S. 51 A. 3 und Förtsch, Religionsgesch. Unters. I 71 f.

Landsberger, a. a. O., S. 55 (und 53) liest DP 218 (und ergänzt DP 222 und RTC 58) versehentlich ᵈUD.DU-nă-a-ka anstatt ᵈUD. UD-nă-a-ka; dadurch entgeht ihm diese bis älteste Erwähnung des *ûm bubbulum*. Gegen seine Auffassung, a. a. O., S. 55, als ob DP 218 Enlitarzi und Dudu Opfer darbrächten, siehe oben. Deimel, Pantheon babyl. 1117 glaubt an eine Gottheit ᵈUd-ud (-nad-a-ka).

RTC 58 und DP 222 darf es nicht heissen é-ù-gí (so Landsberger, a. a. O., S. 53), sondern es ist zu lesen sa-ù-gí; vgl. DP 221 Vs. 2, 8-3, 1: nindà en-en-ni-ne sa-gí-gí-dam und ebenda Rs. 6, 1—3: zí(d)-bulug ezen ᵈba-ú-ka agrig-gi-ne sa-gí-gí-dam. Ob DP 218 der Ausdruck (gin-) gi-a-bi sich auf den Rückzug der Prozession bezieht, wie Landsberger, a. a. O., S. 54 A. 12 annimmt, ist mir noch zweifelhaft; vgl. gin-gí-a-bi VAS XIV 9 (VAT 4620) und gin-gí-a-kam DP 422. — Zur Göttergruppe in DP 218 siehe Förtsch, OLZ 1915, 369 f.

Besprechungen.

Festschrift Eduard Sachau zum siebzigsten Geburtstage gewidmet von Freunden und Schülern. In deren Namen herausgegeben von Gotthold Weil. VII, 463 S. m. 4 Tafeln, u. 1 Bildnis. Lex. 8°. M. 12,—. Berlin, Georg Reimer, 1915. Bespr. von Otto Schroeder, Berlin-Lichterfelde.

Wie es meist bei Festschriften der Fall ist, so sollte auch die, welche Ed. Sachau zum 20. Juli 1915 zugedacht war, den Charakter einer internationalen Huldigung haben. 65 Gelehrte aus aller Herren Länder hatten Beiträge zugesagt. Da kam der Weltkrieg und unterbrach die Verbindungen mit dem Auslande. Trotzdem ist ein stattlicher Band mit insgesamt 37 Arbeiten entstanden; da von diesen nur 4 nicht in unserer Muttersprache geschrieben sind, ist diese Festschrift fast ausschliesslich ein deutsches Werk.— Die Redaktion des Ganzen lag in den Händen von Gotthold Weil, dem eine sinngemässe Gruppierung der Arbeiten zu verdanken ist. Er lieferte auch ein Verzeichnis der Schriften Sachaus.

Den Reigen der Arbeiten eröffnet eine Serie von 7 Miscellen von Hommel: 1. über den aramäischen Personennamen עת־כבר, dessen erster Bestandteil der Gottesname ʿAte, d. i. „Silber"-(Gott) ist; 2. die Etymologie des semitischen Zahlworts für 9 תשע usw. ist وسع „weit sein"; 3. Beispiele zum Wechsel von ح und ط; 4. über eine im Aegyptischen und Babylonischen sich gleicherweise findende Diminutivbildung durch Wiederholung des letzten Radikals und 5. die ähnliche Bildung der Farbennamen; 6. über ein veraltetes sumerisches Zahlwort *gaš* = zwei; 7. der Name ʿ*Amaleḳ* = Meluḫa ist als arabischer innerer Plural zum Singular ʿ*a|umlûḳ* aufzufassen. — Meissner erläutert das Wort tebelḭe, womit ein als Hilfsmittel zum Besteigen von Dattelpalmen dienender Strick bezeichnet wird; arab. تبليا = talmud. תובליא geht letzten Endes auf assyr. *tubalû* zurück. — Wensinck spricht über das Weinen in den monotheistischen Religionen Vorderasiens. Hier gehen Christentum und Islam den gleichen Weg: sie haben das Weinen im Gottesdienst, aber nicht bei der Bestattung; umgekehrt ist es beim Judentum. — Der neutestamentliche Ausdruck εἰκὼν τοῦ θεοῦ gab Hehn den Anstoss zu seiner Studie über den Terminus „Bild Gottes"; sumer. *alam*, assyr. *ṣalmu*, hebr. צלם bezeichnet eine plastische Darstellung; in ihr ist das Dargestellte lebendig. Daher kann den Götterbildern eine Sonderexistenz beigelegt werden. Ob der Gott Ṣalmu mit „Bild" etwas zu tun hat, ist noch ungewiss; vielleicht „Schattenbild". „Bild" = Sohn in

bestimmten Verbindungen: Tamûz das Bild Êas, der Mensch das Bild der Gottheit usw. — Zur ‚Bibliotheca Hagiographica Orientalis‘ der Bollandisten notiert Goussen eine Reihe Nachträge. — An der Hand des Keilschrifttextes erläutert Steinmetzer die Sinnbilder auf dem Kudurru des Nazi-Marutaš (Abb. auf Tafel I). Die Bilder lassen sich auf Grund des Textes einwandfrei bestimmen. — Jensen äussert sich zur Vorgeschichte des Gilgameš-Epos; dieses weist auffallende Parallelen zum Adapa-Mythus auf. Zwischen Gilgameš-Epos und Sonnenlauf bzw. dem Sternenhimmel bestehen deutlich Beziehungen; das Gleiche gilt von den Vorläufern des Gilgameš-Epos: Schöpfungs-, Sintflut- und Adapa-Mythus. — Wie vorsichtig man Herodots babylonische Nachrichten verwerten muss, zeigt an einer Reihe von Beispielen Delitzsch. Herodots Mitteilungen sind nur da einigermassen verlässlich, wo sie auf eigenem Sehen beruhen; wo er nur nach dem Hörensagen erzählt, sind die Erzählungen ausnahmslos irreführend. — Zwei ägyptische Grabsteine griechischer Zeit behandelt Erman; die Steine befinden sich im Museum zu Leiden bzw. London. Bemerkenswert ist die überaus pessimistische Anschauung vom Totenreich; dies als griechischen Einfluss zu erklären, ist unnötig. Schon im 175. Kapitel des Totenbuchs finden sich ähnliche Gedanken. — Kelso erörtert die zuerst von Winckler aufgeworfene Frage, ob die ältesten Bücher des Alten Testaments in Keilschrift geschrieben waren. — Auf die jemenische Aussprache des Hebräischen und Folgerungen daraus für die ältere Sprache lenkt Grimme die Aufmerksamkeit. Auf Grund phonographischer Aufnahmen des Bibelvortrags zweier Juden aus Ṣanʿâ werden zunächst Konsonanten und Vokale bestimmt, sodann eine Reihe noch unerklärter Fragen der östlichen Vokalisation, der Wortumschreibungen des Hieronymus und der LXX erörtert. — Alttestamentliches *ḥajjîm* „Leben“ findet sich, wie Baudissin zeigt, an einigen Stellen auch in der Bedeutung von „Glück“. חַיִּים erhält nie ein Epitheton, das auf die befriedigende Lage hinwiese. Auch das Verbum חָיָה — ohne jeden Zusatz — findet sich in der Bedeutung „ein beglückendes Dasein führen“. Eine ähnliche Verwendung wie חַיִּים hat auch das assyr. *balâṭu*. — Feldmann bespricht an der Hand der in Jes. 40—48 vorkommenden Stellen die Ausdrücke „Früheres“ und „Neues“. — Aus dem *kitâb taṣnîf bêth dîn* des Gaon Hâja ben Scherîra, der um 998 Schuloberhaupt zu Pumbeditha war, teilt Fuchs drei Abschnitte mit: 1. das arabisch abgefasste Inhaltsverzeichnis, 2. einen Sklavenkaufbrief, 3. einen Sklavenfreilassungsbrief. — Wilson gibt eine sehr nützliche Zusammenstellung der Titel der persischen Achämenidenkönige in zeitgenössischen Urkunden und bei griechischen Schriftstellern. — Zu zwei Stellen des arabischen Textes der histoire nestorienne (chronique de Séert) liefert Vandenhoff Beiträge. Er versucht zu II 35 den Nachweis, dass ابوليد trotz des Namengleichklangs nicht Hippolyt, sondern der Samaritaner Symmachus ist; die zweite Hälfte des Aufsatzes handelt vom Farvardigânfest. — Aus den auf der 2. Turfanexpedition gefundenen Schriftdenkmälern, die dem Orte Bulayïq entstammen, teilt F. W. K. Müller ein syrisch-persisches Psalmenbruchstück mit. Die beiden Blätter, die auch auf Tafel II in Photographie vorgeführt werden, enthalten I: Ps. 132, 18; 133, 1; 134, 1f. II: 147, 5–8; 12—14. Ueber den Wortschatz unterrichtet ein Glossar. — Durch Zetterstéen wird der syrische Text einer Homilie des Amphilochius von Iconium über Basilius von Caesarea veröffentlicht; der Text ist wohl aus dem Griechischen übersetzt. Zugrunde gelegt ist die längere Rezension des Berliner Cod. Sachau 321; kürzer ist die Textform des Londoner Duplikats. — Ueber das Reich Zābul (arab. زابل oder زاول; chines. Tso) und den Gott Žūn (زون) vom 6. bis 9. Jahrhundert handelt unter Benutzung namentlich chinesischer Nachrichten ein längerer Artikel von Marquart und De Groot. — Die Inschrift Glaser 824 = Yule ist eine himyarische Felseninschrift, die von der Planierung einer Höhenstrasse handelt. Rhodokanakis zieht zum Vergleich eine andere Arbeitsinschrift CIH 287 = Glaser 265 heran. — Zwei Inschriften an der Kanzel der Moschee von Hebron teilt Van Berchem mit; die Texte nehmen besonders Bezug auf Husain, den Sohn des Ali, der bei Kerbela ermordet wurde. Die Kanzel gehörte schwerlich ursprünglich nach Hebron; vermutlich ist sie aus Askalon nach dort gekommen. — Die einstige Synagoge von Aleppo, heutige „Schlangen-Moschee“ enthält eine dreizeilige hebräisch-arabische Inschrift aus dem Jahr 1533 der Sel.-Aera, d. i. 1241 n. Chr. Sobernheim veröffentlicht diese Inschrift und erwähnt dabei als weitere Merkwürdigkeit dieser Moschee eine dreistufige Kanzel. Auch diese hat wohl bereits der Synagoge angehört. (Zum Art. s. Tafel III). — Brockelmann zeigt, dass der Ausdruck *Iqāmat aṣ-ṣalāt*, womit der Aufruf zum gemeinsamen Gebet der Muslime gemeint ist, auf christlich-aramäischen Sprachgebrauch zurückgeht. — Nach Schwally sind die Ueberlieferungen über die angebliche erste Koran-Sammlung des

Abu Bekr nicht glaubwürdig. Möglich, dass Ḥafsa sowohl, wie auch die beiden Kalifen Abu Bekr und Omar private Sammlungen gehabt haben; die offizielle Sammlung des Korans wurde aber erst durch Osman vorgenommen. — Seybold gibt Proben aus einem anonymen alten türkischen Korankommentar, von dem je eine Handschrift in Hamburg, Breslau und London vorhanden ist. — Guidi bespricht die juristischen Termini *Sunnah* und *Nadb.* — Kern behandelt sechs beanstandete Sammlungen von muhammedanischen Ueberlieferungen. Von den zahlreichen „schwachen" *(ḍa'īfa)* oder „erfundenen" *(mauḍū'a)* Ueberlieferungen sind nur wenige erhalten; zu ihnen gehören die Ueberlieferungswerke des 1. Ratan, 2. Sim'ān b. al Mahdī, 3. Ḥirāš, 4. Abū Hudba, 5. Nubaiṭ C. Šarīṭ, 6. Ibn Wad'ān. — Zu Huarts Text und Uebersetzung des Dîwân des Salâmat ibn Jandal liefert Geyer eine grosse Anzahl Einzelbemerkungen. — Von den 42 überlieferten Versen von al-Farazdaḳs Loblied auf 'Alî ibn-al-Ḥusain (Zain al-'Âbidîn) hält Hell nur 3 Verse für echtes Gut al-Farazdaḳs. Die übrigen 39 Verse gehören mehreren anderen Dichtern zu. — Die zahlreichen poetischen Zitate in Tausend und eine Nacht lassen sich, wie Horovitz mitteilt, zu gutem Teil bereits bestimmten Dichtern zuweisen; die Stellen entstammen Werken des 3. bis 8. Jhdts. — Weil versucht die so fremdartig anmutende Methode der moslemischen Grammatiker verständlich zu machen. — Streck erklärt den Namen der Stadt Kerbelā als *Kâr-bêl* „Wall des Gottes Bêl". Kerbelā birgt das Grab Ḥusains; dieses enthält aber nicht des Prophetenenkels Kopf, der über Kufa, Damaskus, Askalon schliesslich nach Kairo gelangt sein soll; nach anderer Tradition befindet er sich jedoch mit dem Rumpfe zusammen in Kerbelà. Eine Auswahl von Literatur-Nachweisen über Kerbelā schliesst den Artikel. — Im Grundtext und in Uebersetzung veröffentlicht Moberg ein von Ibn 'Abd aẓ-Ẓāhir verfasstes Regierungspromemoria für den Prinzen al-Malik aṣ-ṣāliḥ 'Alā' ad-dīn, Sohn des ägyptischen Sultan Qalā'ūn. — Ein Firman des Sultan Selim I. für die Venezianer vom Jahre 1517 wird von Moritz im Grundtext (Schriftprobe des Originals auf Tafel IV) mitgeteilt. Ein Ueberblick auf die Vorläufer dieses „Handelsvertrages" und zahlreiche erläuternde Anmerkungen sind dem Text beigefügt. — Mittwoch publiziert einen amharischen Text über Muhammed und die Ausbreitung des Islams in Abessinien. Der Text ist 1904 von dem späteren Lektor am Berliner Orientalischen Seminar Aleka Taje hergestellt worden. — Die letzte Arbeit behandelt Maltesische Scharaden und Rebusse, die Stumme zwei einheimischen Witzblättern namens Giahan entnommen hat.

Beschreibung der ägyptischen Sammlung des niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden. VII. Bd. Die Denkmäler der saïtischen, griechisch-römischen und koptischen Zeit. Von Dr. P. A. A. Boeser. Haag, Martinus Nijhoff, 1915. IV, 11 S. m. 6 Figuren im Text u. 51 Abb. auf 19 Tafeln. Fol. In Mappe M. 40—. Bespr. von H. Ranke, Heidelberg.

Die im vorliegenden Bande vereinigten Denkmäler der Spätzeit bestehen zum grössten Teil aus Grabsteinen, doch finden sich daneben auch Steinsärge in Mumienform, Porträtstatuen, ein granitener „Naos" aus der Zeit des Amasis, ein liegender Sphinx und die Figur einer Eule aus Marmor, eine Statue des Gottes Ptah. Die Lichtdrucktafeln sind mit gewohnter Sorgfalt hergestellt, doch wäre in einzelnen Fällen eine Wiedergabe in etwas grösserem Massstabe erwünscht gewesen. Den genannten Denkmälern ist ein Blatt hinzugefügt, das als Tafel XXIV b dem 4. Bande einzureihen ist. Es bringt die bekannte Darstellung des Haremheb vor Amenhotp IV. noch einmal, aber vermehrt um das bisher in Wien befindliche, inzwischen vom Reichsmuseum erworbene Stück, welches Haremhebs Figur vervollständigt und die vor ihm stehende Inschrift ergänzt.

Im Einzelnen seien mir wieder einige Bemerkungen gestattet:

Tafel 2. Ist [Hieroglyphen] (r. Seitenpfosten, unten) wirklich eine Schreibung der Mut?!

Tafel 3. Die Beischrift zu dem krokodilköpfigen Gott lautet ḥsf m tpj-' (nicht 'nḫ m ḥf'), die zu der letzten, in Vorderansicht gezeichneten Gottheit (mit Beziehung auf die Drehung des Kopfes!) šḳd-ḥr.

Tafel 4. Der 1. Gott der ob. Reihe hat deutlich einen Menschenkopf, auch die Beischrift (Šȝ?) muss sich am Original feststellen lassen. — Von der Beischrift der 1. sitzenden Gottheit der unt. Reihe ist in der Photogr. ein [Hieroglyphe] deutlich erkennbar, auf dem Original vielleicht mehr. — Ueber dem sitzenden Nilpferd scheint nicht Tȝ-wr.t, sondern ein anderer Name zu stehen.

Tafel 5. Die untere Reihe ist stark zerstört, scheint aber rechts zunächst eine ungewöhnliche Szene zu enthalten, der die Beschreibung „fünf stehende Götter mit Menschenkopf" jedenfalls nicht gerecht wird.

Tafel 6. Der Ausspruch der Nephthys am Fussende, mit der Wiederholung des merkwürdigen (griechischen?) Vaternamens, hätte

wenigstens zinkographisch gegeben werden sollen. In der Photogr. ist fast nichts zu erkennen.

Tafel 9. Die Wiedergabe des Kopf- und Fussendes (b und c) ist so klein, dass von einer lesbaren Publikation der Inschriften eigentlich nicht mehr gesprochen werden kann. Dies ist um so mehr zu beklagen als die offenbar sorgfältige und künstlerisch wertvolle Ausführung des Atum sowie des mit langem Schurz und dem Pantherfell bekleideten Verstorbenen mit der Seitenlocke eine grössere Wiedergabe wohl gerechtfertigt hätte. — Aehnliches gilt für IX, d (lies natürlich ḏrtj nḏś.t, nicht ḏrtj-nḏśtwrt!).

Tafel 14. Nr. 10 ist nicht der Grabstein eines Mannes, sondern einer Frau, die Ns-Ḥr-? ḫ zu heissen scheint. Sie trägt den „Salbkegel".

Nr. 8. Aus Achmîm! In der „Opferformel" werden Sokar-Osiris, Min, Esoëris und ? als Götter „von Achmîm" bezeichnet. Ausser ihnen werden noch Osiris von Abydos, Ptah-Sokar-Osiris von Memphis (?, mḫꜣ.t-tꜣwj ?), Harmachis-Atum (?) — . . . von Heliopolis und Harendotes angerufen, und sie alle werden als „die grossen Götter in Achmîm" zusammengefasst. Der Verstorbene war ein Priester des Min. — Ob ein genaues Studium der Zeichenspuren in den Königsringen nicht doch noch zu einem Resultat führen würde? Die untersten Zeilen sind in der Photogr. kaum zu lesen. —

Nr. 9. Bemerkenswert durch die Zeichnung der Gewänder und den von der Schmalseite gesehenen, in einer Nische stehenden Sarg mit aufgesetzten Schakal- und Falkenfiguren, sowie durch den fast perspektivisch wirkenden Fussboden mit seinem Teppichmuster! — Die Säulen, die das Himmelsgewölbe stützen, sind die stilisierten Wappenpflanzen des Nord- und Südreiches. — Auch hier wäre eine etwas grössere Wiedergabe der unteren Hälfte mit ihren Figuren und den sehr kleinen Beischriften erwünscht gewesen. — Ob der Verstorbene selbst oder ein anderes Glied seiner Familie den Namen Ḏd(so!)-'In-ḥr.t-ỉw.f-ʿnḫ trug, ist mir nicht ganz sicher. — Auch dieser Grabstein stammt aus Achmîm oder aus dem benachbarten This: Der Verstorbene und seine Vorfahren werden als Priester teils des Min, teils des Onuris bezeichnet.

Tafel 15. Nr. 12. Beachtenswert die phonetische Schreibung von „Rindern" (ʾḥw) und „Gänsen" (ʾpt) in der Opferformel!

Tafel 16. Nr. 23. Wohl Priester des ʼΑμονρασωνθηρ.

Nr. 20. Der Stein stammt aus This. Die „Opferformel" nennt den Verstorbenen Bk-n-?, die Beischriften des oberen Registers dagegen Ndš. Dieser letztere Name (ob der ursprüngliche Name des Mannes, ehe er Priester des Onuris wurde?) scheint, ebenso wie der seiner Mutter Tbrḫś, unägyptisch (semitisch?) zu sein.

Hermann L. Strack: Bᵉrakhoth, der Mišnatraktat „Lobsagungen". Mit Vokabular u. 3 Registern. 32 u. 24 S. 8°. M. 1.20. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1915. Besprochen von H. Rust, Königsberg i. P.

Der Berliner Alttestamentler und Judentumsforscher ist seit vielen Jahren an der sehr verdienstlichen Arbeit, die wichtigsten Mišnatraktate in Einzelheften herauszugeben und sie dadurch weiteren Kreisen leichter zugänglich zu machen. Diese Zugänglichkeit wird dadurch erhöht, dass den neueren Heften und den späteren Auflagen der älteren Hefte eine gewissenhafte deutsche Uebersetzung beigegeben ist. Als neueste Arbeit liegt der Traktat Bᵉrakhoth vor. Diese Ausgabe darf auch dadurch besonderes Interesse beanspruchen, dass in ihr die Gebete mitgeteilt werden, auf welche der Traktat Bezug nimmt, insonderheit das Achtzehnergebet in doppelter Fassung. Vokabulare, Register und Fussnoten erleichtern den Gebrauch und das Verständnis nicht nur für den Fachmann, sondern ganz besonders für den Religionsgeschichtler und christlichen Theologen. Die Uebersetzung gibt die Farbe des Originals wieder und ist trotzdem gut lesbar. S. 23* Z. 17 stehen die Anführungsstriche versehentlich vor עושה statt vor ברוך.

F. Stuhlmann: Die Mazigh-Völker. Ethnographische Notizen aus Süd-Tunesien. (Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts, Band XXVII). 59 S. m. Fig., 18 Abbildgn. 8 auf Tafeln u. 2 farb. Tafeln. Lex. 8°. M. 5.— Hamburg, Friedrichsen & Co., 1914. Bespr. v. E. Brandenburg, z. Z. München.

Heute fühlt sich fast ein jeder berufen, der irgend eine Reise im Orient gemacht hat, seine diesbezügliche angebliche Weisheit dem grösseren Publikum mitzuteilen. Neben dem Wust dieser „Literatur" berühren S. sorgfältig und gut ausgeführte Arbeiten stets angenehm. Mit demselben Eifer sammelt er sprachliche, wie biographische Notizen, stellt Beobachtungen über Hausformen, über die kleinsten Details am Hause, wie Schlösser, Gerätschaften zum täglichen Gebrauch usw. an. So ist denn sein neuester Aufsatz wieder ein reicher Beitrag für unsere Kentnisse der im Titel genannten Bevölkerung. Zum Kapitel über Wohnungen speziell Höhlen (Seite 52) möchte ich nur bemerken, dass S. dort merkwürdigerweise die diesbezügliche deutsche Literatur zu ignorieren scheint, doch ist wohl das Gegenteil anzunehmen. Ich habe selber diese Fragen behandelt und



weiss auch, dass S. dieses bekannt ist. Diese Bemerkung ist wirklich nicht verletzte Autoreneitelkeit, sondern nur der aufrichtigste Wunsch, diese so hoch interessanten Fragen möglichst bald ihrer Lösung zuzuführen, durch Weglassen und Uebergehen anderer Hypothesen wird das aber erschwert und verzögert. In Kleinasien sind mir weder persönlich noch in der Literatur Höhlen bekannt, wie sie Seite 52 beschrieben werden, die denen von Garian gleichen, wie Bertholon meint. Das einzige Exemplar wäre allenfalls eine kleine Grotte mit δρομος bei Düver.

S. hat auch diesmal seine Arbeit durch vorzügliche eigene Photos resp. durch klare und anschauliche Handzeichnungen illustriert. Nicht ganz ersichtlich ist mir der Wert, den er seinen Autochrom-Aufnahmen beizulegen scheint, wie schon aus der äusseren Ausstattung derselben hervorgeht. Denn jeder Reisende, der die dortigen Gegenden kennt, wird wohl zugeben müssen, dass die Farben dieser Technik nicht imstande sind, die wirklichen naturgetreu wiederzugeben.

Mitteilungen.

Aurel Stein ist nach 2½ jährigem Aufenthalt in Ost-Turkestan, Westchina, Pamir, Russisch-Turkestan und in den persisch-afghanistanischen Grenzländern wohlbehalten in London eingetroffen. Er hat damit einen Marsch von 11000 engl. Meilen hinter sich. Nach seinen, der Reuter-Agentur gemachten Angaben führte ihn sein Weg durch Darel und Tangir, einer Gegend im Hindukusch, die kein Europäer zuvor betreten hatte. Diese Erforschung wurde ihm durch das Entgegenkommen des Wali von Pakhtur ermöglicht, einem aus Chitral verbannten Chef, der dort für sich selbst ein neues Königreich begründet hat. In Chinesisch-Turkestan, und zwar in der Wüste von Taklamakan, fand Stein einen uralten Obstgarten, dessen über Gitter gezogene, heute abgestorbenen Fruchtzweige und Weinreben den klaren Beweis einer sehr hoch entwickelten Obstzucht erbrachten. Diese Anlage datiert zweifellos 1700 Jahre zurück. Der Bach, der sie ehedem bewässerte, verliert sich heute in großer Entfernung von diesem Garten im Sande. Die bedeutendste Entdeckung von Aurel Stein war jedenfalls die einer alten Karawanenstrasse durch die Lop-Wüste, ferner von zahlreichen Ruinen längs des Teiles, wo sie durch ein, heute ausgetrocknetes Delta führte. Auf dieser Strasse transportierten die alten Chinesen ihre Seidenwaren nach Zentral-Asien und den noch ferner gelegenen Mittelmeerländern. Die von Stein in den Kirchhöfen aufgefundenen zahlreichen Reste herrlicher alter chinesischer Seide und Brokatstoffe werden wahrscheinlich ein neues Kapitel für die Geschichte der Textilkunst liefern. In dem Teile der Wüste, die auf eine Entfernung von 150 Meilen hin wasserlos gewesen ist, konnte der Forscher mit Genauigkeit die Richtung der alten Karawanenstrasse durch Auffinden von Münzen und anderen kleineren Gegenständen feststellen, die zufällig liegen gelassen worden waren. An einer bestimmten Stelle war die Richtung, die die Karawanen genommen hatten, durch hunderte von Kupfermünzen klar gekennzeichnet, die über den salzsteinhaltigen Boden ausgestreut waren. Sie waren wahrscheinlich während eines nächtlichen Marsches aus einem Packen gefallen und waren 1600 Jahre hindurch unberührt liegen geblieben.

Voss. Ztg.

Personalien.

Dr. Léon Cart, o. P. der alttest. Exegese und der hebräischen Sprache in der theologischen Fakultät der Universität Neuenburg, ist, 47 Jahre alt, gestorben.

Dr. Adolf Grohmann habilitierte sich in der philosophischen Fakultät der Universität Wien für Sprachen und Altertumskunde des vorderen Orients.

Captain Arthur J. B. Wawell, der 1908 verkleidet eine Wallfahrt nach Mekka und Medina gemacht hatte, soll in Ostafrika gefallen sein.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Berliner Philologische Wochenschrift 1916:
13. **Νικ. Παπαδάκης, Ἀνασκαφὴ Ἰσείου ἐν Ἐρετριᾷ* (E. Ziebarth). — *E. Cocchia, Introduzione storica della letteratura latina (R. Helm). — C. Fredrich, Vor den Dardanellen, auf altgriechischen Inseln und auf dem Athos (E. Anthes).
14. *Jules Martha, La langue étrusque (Gustav Herbig, der den Versuch, das Etruskische aus dem Finnisch-Ugrischen zu erklären, glatt abweist).

Bonner Jahrbücher. 1915:
Heft 123, 1. Karl Wigand, Das Denkmal des Hercules Saxanus im Brohtal (gehöre zum Mithraskult. D. R.).

Deutsche Lit.-Ztg. 1916:
13. *Kurt Sethe, Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge, das in der Fremde war (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens hrsgb. von Kurt Sethe V, 3) (K. Beth).
14. *I. M. Hoogvliet, Die sogenannten „Geschlechter" im Indo-Europäischen und im Latein (Gustav Herbig). — *S. Killermann, Die Blumen des heiligen Landes (Max Löhr).

Historische Zeitschrift. 1916:
3. F. 19. B. 3. H. Max. L. Strack †, Kleopatra

Mitt. d. K. Deutschen Arch. Inst. Röm. Abt. 1914:
XXIX. M. Meurer, Die mammae der Artemis Ephesia (als aus Pectorale entstanden erkärt.). — E. Raehlmann, Römische Malerfarben. (Mikroskopische Untersuchung der Farben und Farbstoffe eines römischen Malers aus dem 4. Jahrh. n. Chr.). — H. Nachod, Gräber in Canosa (di Puglia).

Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 1915:
11/12. D. Feuchtwang, Der Tierkreis in der Tradition und im Synagogenritus. — Simon Rubin, Berichtigungen zum Sklavenrechte in der talmudischen Archäologie von S. Krausz.
1916: 60. J. 1/2. I. Hirsch, Die Vorgeschichte Israels und seiner Religion (Bespr. v. Sigm. Jampel's gleichnamigem Buch). — Heinrich Laible, שאיני oder שאני? — S. Ochs, Die Wiederherstellung der Kommentare Ibn Esras zu den Büchern Jeremias, Ezechiel, Sprüchen Salomos, Esra, Nehemia und Chronik. — *Wilh. Bacher, Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens (S. Horowitz).

Monde Oriental. 1915:
VIII 3. K. V. Zetterstéen, On Guilielmus Postellus' de originibus seu de Hebraicae linguae et gentis antiquitate deque variarum linguarum affinitate liber. — O. Rescher, Das Kitāb el-mudakkar wa 'l-mu'annat des Ibn-Ğinnī. — K. V. Zetterstéen, Arcangelo Carradori's ditionario della lingua Italiana e Nubiana III. — *A. V. Williams Jackson und Abraham Yohannan, A catalogue of the collection



of Persian manuscripts including also some Turkish and Arabic etc. (K. V. Zetterstéen). — *Beiträge zur Religionswissenschaft hrsgb. von der Religionswissenschaftl. Gesellschaft in Stockholm 1. Jahrg. (K. V. Zetterstéen). — *M. Hartmann, Islam, Mission und Politik und Fünf Vorträge über den Islam (H. S. Nyberg). — *O. Rescher, Beiträge zur Maqâmen-Literatur. H. 5. Die Maqâmen des Hamadsânî aus dem Arabischen übersetzt (K. V. Zetterstéen). — *Thaddäus Kowalski, Der Dīwān des Kais ibn al Hatīm (K. V. Zetterstéen). — *A. S. Yahuda, Bachja ibn Josef ibn Paquda, al-hidāja 'ilā farā'id al-qulūb (K. V. Zetterstéen). — *H. Junker und W. Czermak, Kordofân-Texte im Dialekt von Gebel Dair (K. V. Zetterstéen). — *L. Homburger, Étude sur la phonétique historique du Bantou (K. G. Lindblom).

Oriens Christianus. 1915:

N. S. 5. Bd. I. H.. P. Ketter, Ein Koptischer Text von Joel 1, 5—15. — A. Allgeier, Untersuchungen zur syrischen Ueberlieferung der Siebenschläferlegende. — F. Haase, Die armenische Rezension der syrischen Chronik Michaels des Grossen. — I. Strzygowski, Ravenna als Vorort aramäischer Kunst. — A. Baumstark, Ein Alterskriterium der nordmesopotamischen Kirchenbauten. — Mitteilungen: G. Graf, Katalog christlich-arabischer Handschriften in Jerusalem. II. Die Handschriften der Kopten; N. A. Beës, Verkannte Eigennamen in byzantinischen Urkunden von Patras. — Forschungen und Funde: G. Hoberg, Bruchstücke koptischer Bibelhandschriften; A. Baumstark, Eine georgische Miniaturenfolge. — *I.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, corpus scriptorum christianorum orientalium. Scriptores Syri textus. S. quarta. Tom. I: I.-B. Chabot, S. Cyrilli Alexandrini commentarii in Lucam Pars prior. (A. Rücker). — * Wulff, Altchristliche und byzantinische Kunst I. (A. Baumstark). — *Johann Georg Herzog zu Sachsen, Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Aegyptens (Sauer). — Literaturbericht.

Ostasiatische Zeitschrift. 1915:

4. J. H. 1—2. Artur Wachsberger, Stilkritische Studien zur Kunst Chinesisch-Turkestans (Schluss). — Curt Glaser, Die Entwickelung der Gewanddarstellung in der ostasiatischen Plastik II. — G. Supka, „Streifzüge unter alttürkischer Fahne" (gegen v. Takács S. 481—483), und Zoltán v. Takácz, Erwiderung. — *C. J. Ball, Chinese and Sumerian (O. Franke).

Petermanns Mitteilungen. 1916:

Januar. Th. Langenmaier, Die Darstellungen der zentralafrikanischen Seeenregion von Ptolemäus bis d'Anville. — L. Frobenius, Verlauf der vierten Reiseperiode der Deutschen Inner-Afrikanischen Forschungsexpedition. — *Hans v. Mžik, Ptolemäus und die Karten der arabischen Geographen (I. Fischer).

Februar. Theodor Langenmaier, Die Darstellung der zentralafrikanischen Seenregion von Ptolemäus bei d'Anville (Fortsetzung). — Leo Frobenius, Verlauf der vierten Reiseperiode der Deutschen Inner-afrikanischen Forschungsexpedition (Forts.) II. Reise in Numidien.

Zur Besprechung eingelaufen.

* Bereits weitergegeben.

*Rocznik Oryentalistyczny (Polnisches Archiv für Orientalistik und Bulletin I) Krakau, 1914—1915.

Publicationen der Kaiserlich Osmanischen Museen I. Eckhard Unger, Zwei Babylonische Antiken aus Nippur. Konstantinopel, Druck von Ahmed Ihsan & Co., 1916.

Jahresbericht des Frankfurter Vereins für orientalische Sprachen über sein 3. u. 4. Jahr. Frankfurt am Main, J. St. Goar, 1916.

Imhoff, Die türkische Heeresmacht und ihre Entwicklung (der neue Orient 10.) Halle a. S., Gebauer-Schwetschke, 1916.

Joachim Graszmann, Die Schiffahrt in Mesopotamien (der neue Orient 11). Halle a. S., Gebauer-Schwetschke, 1916.

Artur Ungnad, Babylonian letters of the Hammurapi period (Univ. of Pennsylvania Publications of the Babylonian Sect. Vol VII.) Philadelphia, The University Museum, 1916.

J. Barth, Studien zur Kritik und Exegese des Qorans. Strassburg, Karl I. Trübner, 1915, M. 2 —.

Festschrift, Friedrich Carl Andreas zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres, am 14. April 1916, dargebracht. Leipzig, O. Harrassowitz, 1916. M. 10 —.

*A. von Gennep et G. Iéquier, Le tissage sur carton, et son utilisation décorative dans l'Égypte ancienne. Neuchatel (Suisse), Delachaux et Niestlé S. A., 1916. Fr. 120 —.

*Kurt Sethe, Von Zahlen und Zahlworten bei den Aegyptern und was für andere Völker und Sprachen daraus zu lernen ist (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg 25. Heft). Strassburg, Karl J. Trübner 1916. M. 14 —.

Karl Kassner, Bulgarien. Land und Leute (Bibliothek des Ostens, herausgeg. v. Wilhelm Kosch, 2. Bd.). Leipzig, Dr. Werner Klinkhardt, 1916. M. 1,50.

Bruno Meissner, Assyriologische Forschungen (Altorientalische Texte und Untersuchungen herausgeg. v. Bruno Meissner I 1) Leiden, vormals E. J. Brill, 1916. Preis des Bandes von 4 Heften M. 15 —.

*Länder und Völker der Türkei. Schriften des Deutschen Vorderasienkomitees, herausgeg. v. Hugo Grothe, Heft 5—12. Leipzig, Veit & Comp., 1916. Jedes Heft M. 0,50.

5. Heft. Max Roloff, Arabien und seine Bedeutung für die Erstarkung des Osmanenreichs.

6. Heft. Heinrich Zimmerer, Die neue Türkei in ihrer Entwickelung von 1908 bis 1915.

7. Heft. Fritz Regel, Die deutsche Forschung in türkisch Vorderasien.

8. Heft. Davis Trietsch, Die Juden in der Türkei.

9. Heft. Karl Dieterich, Das Griechentum Kleinasiens.

10. Heft. Karl Roth, Armenien und Deutschland.

11. Heft. Rudolf Stübe, Die Ukraine und ihre Beziehungen zum osmanischen Reiche.

12. Heft. Richard Hennig, Die deutschen Bahnbauten in der Türkei.

Karl Strupp, Ausgewählte diplomatische Aktenstücke zur orientalischen Frage. Gotha, F. A. Perthes, 1916. M. 5—.

Carl Opitz, Kriegskarte für die Balkanländer. Masstab 1 : 2 000 000. 12. Auflage. Lissa, O. Eulitz M. 1 —.

B. Moritz, Wie Aegypten englisch wurde (Deutsche Orientbücherei herausg. v. Ernst Jäckh X). Weimar, Gustav Kiepenheuer, 1915. M. 1 —.

Herrmann Mager, Die Peschittho zum Buche Josua. Freiburg i. Br., Herder, 1915. M. 3,20.

Maximilian Bittner, Anzeige v. M. Horten, Kleine türkische Sprachlehre, und Friedrich Rosen, elementa persia (SA. der WZKM).

Wilhelm Grube, Chinesische Schattenspiele; auf Grund des Nachlasses durchgesehen und abgeschlossen von Emil Krebs, herausgeg. u. eingeleitet von Berthold Laufer (Abhdlg. d. K. Bayr. Ak. d. W., Phil.-hist. Kl. XXVIII. Bd. 1. Abh.). München, 1915.

Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische 2. Teil. Wörterverzeichnis zu den Stücken des 1. Teils und den Stücken in Ryk'a und Umschrift des 2. Teils, von Dr. Franz Taeschner. Stark vermehrte 2. Aufl. Berlin, Mayer & Müller, 1916. M. 3,60.

Mit zwei Beilagen von der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient
und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser,** Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

19. Jahrgang Nr. 8 — Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. — **August 1916**

Inhalt.

Eine Illustration der Ramessidenzeit zu dem ägyptischen Mythus vom Sonnenauge.

Mit einer Tafel.

Von Wilhelm Spiegelberg.

Vor kurzem habe ich[1] den Nachweis erbringen können, dass der unter dem Namen „Kufi" gehende demotische Papyrus zu Leiden (I 384) die ägyptische Sage von der Wanderung des Sonnenauges enthält. Soweit der Text erhalten ist, erzählt er in der Form einer „mythischen Novelle" (als ἱερὸς λόγος) die Rückführung des nach Aethiopien entflohenen Sonnenauges, das als eine „äthiopische Katze"[2] erscheint, zu ihrem Vater dem Sonnengott Phrê. Dieser hat seinen Götterboten Thoth (Hermes), der die Gestalt des ihm heiligen Tieres, des Affen, angenommen hat, mit der schwierigen Aufgabe betraut, die feindliche Tochter wieder in die Heimat zurückzubringen. Die Schilderung dieser diplomatischen Mission, bei welcher der Gott der Weisheit vor allem durch Tierfabeln auf die Stimmung der wütenden Sonnenkatze zu wirken sucht, bildet den wesentlichen Inhalt des in dem demotischen Papyrus überlieferten Textes.

Die Leidener Handschrift gehört der römischen Kaiserzeit (1—2. nachchristl. Jahrh.) an. Die vorliegende Redaktion wird nicht viel jünger sein und schwerlich vor die Ptolemäerzeit zurückgeschoben werden können. „Dagegen wird man aus der Literaturgattung nicht auf eine späte Zeit schliessen dürfen. Denn wenn auch die Tierfabel sonst in der altägyptischen Literatur bisher noch nicht nachgewiesen worden ist, so liefern doch die Tierzeichnungen des satirischen Turiner Papyrus den vollgültigen Beweis, dass bereits in der Ramessidenzeit (um 1200 v. Chr.) die Tierfabel bekannt war. Vermutlich ist sie noch viel älter . . ." Diese a. a. O. von mir ausgesprochene Vermutung hat sich in ihrem ersten Teil nun unerwartet schnell bestätigt. Fast gleichzeitig mit meiner Abhandlung hat Heinrich Schäfer[1] ägyptische Zeichnungen auf Scherben veröffentlicht, die zum grössten Teil aus der 19.—20. Dynastie (etwa 1350—1100 v. Chr.) stammen, also im wesentlichen aus der von mir als „Ramessidenzeit" bezeichneten Periode. Dazu gehört die auf der beigegebenen Tafel abgebildete Skizze Inv. 21443[2]. Dargestellt ist oben nach Schäfer[3] „ein brütender reiherähnlicher Vogel", der aber sehr wohl (man beachte namentlich die Schwanzfedern) ein Geier sein könnte. Darunter sitzt links „auf einem niedrigen Postament nach rechts ein Löwe (oder ist es eine Katze?) mit offenem Maule, der in der erhobenen Rechten

[1] Sitzungsberichte der Ak. Wiss. Berlin, 1915 S. 876 ff.
[2] Vorübergehend auch in der Metamorphose einer Löwin. Beide Tiere gehören der Göttin Tefnet (Tfênet) an, die eine Personifikation des Sonnenauges ist.

[1] Jahrbuch der Kgl. preuss. Kunstsammlungen, 1916 23 ff.
S. [2] Abgebildet als Abb. 6 Seite 28. Besprochen unter Nr. 11, 18 und 42.
[3] Ich behalte absichtlich die Beschreibung des Herausgebers bei, weil sie ohne Kenntnis der demot. Erzählung objektiver ist, als es die meinige sein würde.

einen gekrümmten Stock hält". Ihm gegenüber sitzt eine „Meerkatze nach links, die an einer Dattel frisst und ein Dattelbüschel in der anderen Pfote hat".

Wer die demotische Erzählung gelesen hatte, musste sofort in dieser Zeichnung eine Illustration derselben erkennen, und so wurde ich auch von verschiedenen Seiten (z. B. von den Herren Erman, Sethe, Wiedemann) auf diesen Zusammenhang hingewiesen. Es ergab sich nun, dass die Tiere nicht isolierte Skizzen auf dem Kalkstein waren, sondern in innerer Beziehung zueinander standen, was auch äusserlich wenigstens für den Löwen (Katze?) und den Affen in der Komposition deutlich hervortritt[1]. Und für diese untere Szene glaube ich auch die nähere Deutung geben zu können. Als die Katze und der Affe in der demot. Erzählung 19/11 ff.) gemeinsam nach Aegypten zurückwandern, da suchte die Katzengöttin die Reise dadurch zu verzögern, dass sie ihren Begleiter durch die Genüsse des äthiopischen Landes zu längerem Verweilen verführte. Als sie an einer Dattelpalme vorüberkamen (19/11), „da lief der kleine Hundsaffe (= Thoth) zu der Palmfrucht (?) und die Palme [freute sich (?)], als er die Palmfrucht (?) ass, indem sein Gesicht an seinem Finger lag (?)". Diese Szene scheint mir in der Skizze illustriert zu sein. Der Stecken (Wanderstab)[2] in der Pfote der Katze und der Dattel fressende Affe enthalten alle nur wünschenswerten Voraussetzungen für diese Beziehung.

Dagegen bleibt der Vogel in dem Neste zunächst ein Rätsel. Erman dachte an die im Anfang der Geschichte (2/7 ff.) von dem Affen erzählte Fabel von dem Geier und der Katze. Dagegen wäre einzuwenden, dass statt der Jungen, die in der betreffenden Erzählung eine wesentliche Rolle spielen, in der Skizze Eier erscheinen. Ueberdies verlieren wir die schöne Deutung für die Datteln und den Wanderstab und würden die offenkundige Zusammengehörigkeit der Katze und des Affen sprengen, wenn wir etwa die erstere zu dem Geierbilde ziehen wollten. Aber der Ermansche Gedanke könnte doch in der Hauptsache richtig sein. Nur muss man die Skizze nicht so verstehen, dass hier ein Zeichner die Fabel Zug um Zug illustriert hat, sondern man wird sich die „Illustration" so denken müssen, dass ihr Urheber in der Erinnerung an die Geschichte

[1] Schäfer wies mich noch brieflich darauf hin, dass die beiden Tiere durch die gemeinsame Grundlinie zusammengehalten werden.

[2] Zu diesem Stab bemerkt Schäfer (brieflich), dass Stöcke von derselben Länge (60—80 cm) noch heute in den nubischen Wüsten von den Kameltreibern zum Antreiben ihrer Tiere gebraucht werden.

ein paar Szenen auf den Stein zeichnete, so die Geschichte von dem Geier im Neste und die beiden Tiere auf der Wanderschaft. Dabei kam es diesem Illustrator gar nicht auf eine genaue[1] zeichnerische Erläuterung der Geschichte an, sondern nur auf die bildliche Wiedergabe bestimmter Szenen, die ihn zeichnerisch interessierten. Auch daran könnte man denken, dass es damals vielleicht bereits einen Bilderzyklus zu der Sage vom Sonnenauge gab, ähnlich den illustrierten Tierfabeln des Turiner Papyrus, und dass der Zeichner des Berliner Kalksteins sich daraus die eine oder andere Szene abgezeichnet haben mag, wie ja auch sonst unter diesen Skizzen einige nachweislich[2] nach bestimmten Vorlagen kopiert worden sind[3].

Doch wie wir auch das Verhältnis von Wort und Bild erklären wollen, eine sichere Tatsache von grosser Bedeutung bleibt bestehen. Der Rahmen der demotischen Fassung des Sonnenmythus mit den Figuren der Sonnenkatze und des Schakal-Affen war bereits in der Ramessidenzeit vorhanden. Hoffen wir, dass weitere Funde uns gestatten, die Entwickelung der Einzelzüge zu verfolgen, namentlich hinsichtlich der Datierung der Tierfabeln, von denen bisher nur die Fabel von dem Geier und der Katze in die Ramessidenzeit zurückverfolgt werden könnte, falls Ermans Deutung richtig ist. Denn selbstverständlich, wenn auch der Rahmen als alt erwiesen ist, so gilt das nicht ohne weiteres für die darin eingespannten Tierfabeln, die sehr wohl, wie z. B. die Fabel vom Löwen und der Maus als späte Einschübe erheblich jünger sein können.

סֹפֵר (2. Kön. 12, 5—13) und *amêl sipiri*.

Von Otto Schroeder.

Dass ein grosses Staatsheiligtum wie der Tempel zu Jerusalem nicht ohne geregelte Kassenverwaltung in gutem Zustande erhalten

[1] Daneben ist natürlich auch zu berücksichtigen, dass die aus der römischen Kaiserzeit überlieferte Geschichte 1000 Jahre vorher in Einzelheiten vielfach anders ausgesehen haben wird.

[2] Siehe Schäfer a. a. O. Seite 45. Ausser Abb. 17 gehört auch, wie Schäfer nachträglich erkannt hat, Abb. 3 hierher, die auf die Darstellung eines Grabes von Der-el-Medine (Aeg. Zeitschr. 42 S. 130) zurückgeht.

[3] Nach dieser Auffassung liesse sich auch eine andere Erklärung der Terrakottafigur (Seite 879) geben, auf der oben ein Raubvogel (Geier, Adler?), unten links eine Katze, rechts eine Maus (so gewiss richtig nach Sethe und Littmann) dargestellt sind. Vielleicht sind hier 3 Tiere zusammengestellt, welche in der demotischen Erzählung eine besondere Rolle spielten — also auch Erinnerungsbilder in loser Verbindung, freilich unter dekorativem (symmetrischen) Gesichtspunkte vereinigt. Doch könnte auch irgend eine andere Fabel von der Katze und der Maus gemeint sein.

werden konnte, ist leicht einzusehen. Man kann dem Zufall recht dankbar sein, der den Abschnitt 2. Kön. 12, 5—13 durch alle Klippen priesterlicher Redaktions- und Zensurtätigkeit hindurchgerettet hat: jenen Bericht über die Reform der Tempelbaukassen-Verwaltung am Tempel von Jerusalem. Wir hören dort, dass alles aus pflichtgemässen Gelübdeablösungen und aus freiwilligen Geschenken zusammenkommende Geld den Priestern eingehändigt wurde, die die Pflicht hatten, aus diesen Einkünften die Arbeiten für Instandhaltung der Tempelgebäude zu bezahlen. Diese Verordnung wurde nach 12, 5 f. eingeführt durch König Jehoas, war aber wohl nur eine ausdrückliche Bestätigung des herrschenden Gewohnheitsrechts. Leider wurde das Geld nicht dazu verwandt, wozu es dienen sollte, sondern floss in die Taschen der Priester. „Noch im 23. Jahr des Königs Jehoas hatten die Priester nicht gebessert, was am Tempel baufällig war“ (12, 7). Nunmehr wurde ein Kasten (אָרוֹן) angeschafft, in den durch einen Schlitz im Deckel das Geld geworfen wurde; der Inhalt des Kastens war durch königliche Siegel vor unrechtmässiger Verwendung geschützt. Sobald genügend Geld vorhanden schien, kam der סֹפֵר הַמֶּלֶךְ, nahm in Gegenwart des Oberpriesters den Inhalt des Kastens heraus, schnürte ihn in Beutel[1] und entlohnte nach Feststellung des Betrages davon die an Tempelbau-Arbeiten beteiligten Handwerker. Der Kasten wurde von neuem gesiegelt und in Benutzung genommen[2].

Wenn der סֹפֵר הַמֶּלֶךְ einen modernen Titel gehabt hätte, so wäre er etwa „Königlicher Tempelbaukassen-Revisor“ gewesen. Ein solches Amt bestand nach den Texten der Seleukidenzeit in Uruk am Tempel Êana. Dieses Anu-Heiligtum besass im Stadtgebiet zahlreiche Häuser und Grundstücke; es hatte aber auch sonst reiche Einkünfte. Die unverwendbaren Opfergaben wurden z. B. tagweise und in Bruchteilen verkauft und so in Bargeld umgesetzt. Für die somit sehr komplizierten Finanzen des Gottes Anu, das „Eigentum Anus“ *(makkûr ilu Anu)*[3] waren besondere Beamte nötig. Ihre Amtsbezeichnung war *amêl si-pir makkûr ilu Anu.* Vgl. VAS XV 11, 32; 22, 27; 25, 28; 31, 28; 32, 30; 34, 21. 29 (pl.) 44, 25. Die Lesung von *si-UD* als *si-pir* wird an die Hand gegeben 1. durch das phonetische Komplement *-ri* (49, Rs. 29 *amêl si-pir-ri makkûr ilu Anu*), 2. durch die Schreibung *amêl si-pi-ri* (Strassmaier, Nabonid Nr. 245, 9).

Der Stamm von *sipiri* ist ספר; aber ist es = סֹפֵר (assyr. *šâpiru*, aram. סָפְרָא)? An sich halte ich die Gleichung für wohl möglich; wahrscheinlicher ist aber eine andere Erklärung, die sachlich auf das Gleiche herauskommt, bei der amêlu aber nicht Determinativ ist, sondern mitgelesen werden muss: *amêl sipiri* = אִישׁ הַסֵּפֶר „Mann des Buches“. Dergestalt werden ja im Sumerischen, Akkadischen, Hebräischen zahlreiche Berufsnamen gebildet; ich erinnere an Folgende: *lù bappir* (= *amêl bappiri*) „Mann des Bieres“, Bierbrauer; *lù geštin* (= *amêl karâni*) „Mann des Weines“, Winzer; אִישׁ מִלְחָמָה „Mann des Krieges“, Soldat, Krieger; אִישׁ אֲדָמָה „Mann des Ackers“, Bauer. Sachlich würde also auch diese Erklärung an der Gleichsetzung mit dem סֹפֵר von 2. Kön. 12 nichts ändern.

Zum Pronomen im Lykischen.

Von Ferd. Hestermann.

Die Summe der im Lykischen auf den ersten Blick als zusammengehörig erkennbaren Pronomina lässt sich leicht unter einige Reihen höchstwahrscheinlicher Verwandtschaft gruppieren:

eb-	*ebehẽ*	*ehi*	*ehb*	*eptte*
eb . . ẽ	*ebẽhẽ*		*e(h)bi*	*epttehe*
ebñnẽ	*ebehi*	*ehcte*	*ẽmi*	*epttehi*
ebẽñn	*ebbehi*	*ehetehi*	*ẽmis*	*ebtte*
ebẽnẽ		*eheteke*	*ehbis*	*ebette*
ebẽñne	*ebei*		*ebinube*	*ebttehi*
ebeñnẽ	*ebeis*		*ehbije*	
ebẽñnẽ	*ebeila*		*e(h)bi(j)ehi*	
ebẽñni	*ebeija*		*ehbijedi*	
ebẽñti	*ebeije*			

Einige dieser Formen lassen sich auf Grund ihrer Aehnlichkeit und ihrem Gebrauch im Satze nach ganz unbedenklich identifizieren. Wir können dann bei ihnen der Reihe nach 1. Stellung, 2. Kongruenz und 3. Rektion untersuchen.

Auf die erste Frage ergibt sich Folgendes:

1) Die *ebeñne*-Reihe steht fast immer vor.

2) Die *ebe(h)*-Reihe steht fast gleichmässig oft vor oder nach.

3) Die drei Reihen *ehet-*, *ehb-* und *eb/p-* stehen ausschliesslich nach.

Nicht so reinlich ist die Scheidung möglich bei der zweiten Frage. Während die Form *ehbi*

[1] צוֹר . . . כֶּסֶף (ausführlicher 5, 23) entspricht in seiner Bedeutung dem babylon. *kaspam ṣamâdu* CT II 48, 10. 12. 20. 41. CT XXIX 40, 1 f. 6. 11. (Vgl. Ungnad, VAB VI S. 368. Ebeling, RA X S. 118 f. — eine andere Deutung bei Winckler, AoF II S. 90 und Benzinger, Hebräische Archäologie [2] S. 198). [An den angeführten Stellen dürfte es sich um eine der Beschlagnahme ähnliche Bestimmung handeln. F. E. P.].

[2] Vgl. Benzinger, a. a. O. S. 383, Gressmann, Aelteste Geschichtschreibung S. 314.

[3] Für die Finanzverwaltung gab es ein besonderes Gebäude, wie das Vorkommen eines *(amêlu) petû (ša) bît-makkûri* zeigt (VAS XV 14, 26; 34, 30).

unverändert neben allen Möglichkeiten des Beiwortes existiert, sehen wir auffällige Kongruenzen sowohl bei *ehbi* selbst, als bei anderen Formen:

a) *ladi ehbi* 14, 3 usw.
atli ebbi 27, 2—3 usw.
tideimi ehbi 27, 8 usw.
epñnẽni ehbi 37, 4—5
prñnezi ehbi 11, 2 usw.
krssẽni ebbi 44[b], 52—3 usw.
aber *ladã ehbi* 88, 3 usw. neben *ladã ẽmi* 106,3

b) *tideimis ẽmis* 106, 3
tideimis ehbis 102, 2
nẽne ehbije 8, 3 usw.
s-atlahe ehbije 44[a], 23
arawazije ehbije 44[b], 46
lihbeze ehbije 44[b], 56—7
tideime ehbije 56, 3 usw.
tune ehbije 95, 2

d) *qlahi ebijehi* 56, 4 usw.
kñnahi ehbiehi 39, 3—4

e) *izredi ehbijedi* 44[a], 45—6 usw.

In dieser Liste liessen sich sowohl die Kongruenzen als die bezüglichen Differenzen vermehren.

Bemerkenswert sind zu dieser Reihe noch die kontrahierten Formen, die einer Suffigierung gar nicht so unähnlich sehen:

m[e]lebi 106, 4 *m]la e[h]bi* 35,4 *mla* 65, 16
qlajeb (75,5) 109,6 } *qlaje* 44[b], 13
qlajebi 26, 8 usw. }
qlabi 26, 3 *qlahi ebijehi* 56, 4 *qla* 84,3 usw.
qlebi 111, 3 *qle* 44[c], 60
tideimihbi 112,2 *tideimi ehbi* 27,8 usw.
qlahibijehi 44[c],7 *qlahi ebijehi* 56,4 usw.
qasttebi 84, 3 *qastti* 150, 6

Aber auch diese Formenreihen werden nicht eher ihre genügende Erklärung finden, bis eine solche für das Pronomen selbst gefunden ist.

Noch schwieriger ist die Rektion des Pronomens zu eruieren, da wir zu wenig über die kasusähnlichen Verhältnisse des Substantivs wissen. Wenn wir auch bis zu einem gewissen Grad von Vermutungen kommen, so werden diese durch soviele Anormalitäten durchkreuzt, dass wir zu unsicher in unserer Anschauung verbleiben.

Wir können nun ziemlich leicht die Reiben der Demonstrativa von denen der Possessiva sondern. Bei der Reihe der Possessiva ergeben sich dann mit unbestreitbarer Deutlichkeit wieder zwei Reihen, und zwar dem Inhalte nach, oder der Anzahl der Besitzer gemäss: Wir haben eine Reihe, die einen Besitzer, eine andere die mehrere Besitzer meint.

Dafür haben wir sowohl bilingue als auch rein lykische Inschriften als Belege: 6, 1—2 *pulenjda . . . se dapara . . . hrppi lada epttehe* *᾿Απολλωνίδης καὶ Λαπάρας ἐπὶ ταῖς γυναιξὶν ταῖς ἑαυτῶν*

121 *erm̃menẽni se lada ehbi [h]rppi atl[a] eptte se prñne[z]i eptte[h]i*

Wir sehen, dass *eppt-* auf einen Plural-Besitzer geht. Nur ist dieses *eptt-* nirgends unbestreitbar als Singular der Endung nach belegt; wir würden **eptti* vermuten müssen. Nun zeigt aber das letztgegebene Beispiel die Form *epttehi*, augenscheinlich eine Erweiterung von *eptti/e*, aber mit dem gewünschten Singular der Endung nach, was auch durch das beistehende *prñnezi* bestätigt wird. Diesem *epttehi* entspricht wieder der Endungsplural *epttehe*, und beiden Formen zusammengenommen auffälligerweise eine ganz parallele Reihe aus der *ehbi*-Gruppe: *ehbijehi, ehbijehe.*

Stellen wir diese Formen zu einer systematischen Gruppe zusammen, so haben wir:

Pronomen personale-possessivum.

	I		II	
	Sing.	Plur.	Sing.	Plur.
sing.	*ehb-i*	*ehb-i-j-e*	*ehb-i-j-eh-i*	*ehb-i-j-eh-e*
plur.		*eptt- - e*	*eptt-eh-i*	*eptte- -eh-e*

Unter den obigen Kongruenz-Beispielen finden sich aber auch noch einige andere Formen, der Endung und der den Stamm erweiternden Ableitung nach: *ehbis, ẽmi, ẽmis, ehbijedi.* Fügen wir diese dem aufgestellten Schema auch noch ein, so erhalten wir folgende Uebersicht:

Pronomen personale-possessivum.

	I			II	
	Sing.	?	Plur.	Sing.	Plur.
sing.	*ehb-i*	*ehb-i-s*	*ehb-i-j-e*	*ehb-i-j-eh-i*	*ehb-i-j-eh-e*
	ẽm-i	*ẽm-i-s*	——	——	——
	——	——	——	*ehb-i-j-ed-i*	——
plur.	——	——	*eptt---e*	*eptt---eh-i*	*eptt---eh-e*

Am meisten muss uns nun vorderhand die Frage interessieren, was unter den Erweiterungen durch *-eh-*, bzw. *-ed-* am Pronomen zu verstehen ist.

Da sie beim singularen und beim pluralen Pronomen sich genau gleich wiederholen, wenigstens für *-eh-*, so können sie mit dem Numerus-Unterschied nichts zu tun haben. Aber wir kennen auch substantivische, oder besser gesagt, nominale Reihen, in denen gleiche Parallelen der Stammerweiterung sich finden:

arawazije 44[b], 46	*arawazijede* 44[a], 21
atl/a 121, 1	*atlahi* 367 usw.
ilẽne 44,[d] 37	*ilẽnedi-je* 44[d], 68
ese 21, 2 usw.	*esehi* 65, 20
esbẽ-te 44[c], 10	*esbe[h]i* 128,1 *esbedi* 44[a],36
erbbe 29, 3	*erbbedi* 44[b], 35
ẽnẽ 43, 2	*ẽnehi* 44[a], 29 usw.
urublijẽ 44[b], 55 usw.	*urublijedi* 44[b], 34
uwe 35, 14 usw.	*uwehi* 22, 2 usw.
qehñ 44[b], 35	*qehñnedi* 44[b], 31

qrbbli 44[d], 1 usw.	*qrb[b]ledi* 44[d], 2—3
kttbã 89, 3	*kttbadi* 44[b], 10 usw.
prñnezi 11, 2 usw.	*prñnezijehi* 1, 5 usw.

Entspricht nun besonders in den Eigennamen die Endung *-eh* etwa unserem Genetiv, so findet sich auch dieser Genetiv wieder erweitert, das absolute „Kasussuffix" ist also primäres vor einem sekundären Suffix geworden.

	prijenubehñ 25, 7
	edrijeusehñ 29, 5
lusñtre 104, 2—3	*lusãñtrahñ* 103, 2
kñtab[u]ra 125[β]	*kñtaburahñ* 103, 2

Dergleichen Fälle sind überaus zahlreich im Lykischen belegt.

Wenn es nun verständlich ist, dass Genetiv und Possessiv sich einander sehr nahestehen, so dass man manchmal nicht weiss, soll man einen Genetiv oder ein einem possessiven Begriff entsprechendes Adjektiv annehmen, so weiss man doch nicht, was eine solche Erscheinung innerhalb eines Possessivums zu bedeuten hat.

Aus der oben aufgezählten Reihe nun steht das Wort *prñnezi* in einer gewissen Parallele zu den am meisten mit den Possessiva konstruierten Verwandtschaftsnamen *lada* und *tideimi*. Während nun aber *lada* und *tideimi* niemals diese Erweiterung mit *-eh-* oder *-ed-* aufweisen, finden wir sie um so ausgiebiger bei *prñnezi*, von dem wir darum alle Fälle kontrollieren wollen. Ich gebe sie gleich mit ihrem Zubehör.

a) 11, 2 *hrppi prñnezi ehbi*
   31, 2 *hrp[p]i prñnezi ehbi*
   43, 2 *hrppi prñnezi*
b) 121 *[h]rppi atl[a] eptte se prnne[z]i eptte[h]i*
c) 36, 6—7 *prñnezi atlahi*
d) 44[b], 56 *tubehi prñnezi se lihbeze ehbije*
   149, 4 *prñnezi se tteri adaijẽ*

Die aufgezählten Fälle sind alle vorkommenden mit *prñnezi*. Die unter a) bieten nichts Besonderes. Das Beispiel b) ist auch nach dem bisher Gesagten klar, bis auf das *-eh*-Infix, bzw. -Suffix. c) hat ein Wort, das wie eine ganz parallele Ableitung von *atla* mit der *-eh-*, bzw. *-ah*-Endung aufweist. Die Formen unter d) sind für uns hier ganz unbrauchbar.

Jetzt die Formen von *prñnezi* mit dem Ableitungssuffix *-eh-*.

1, 2—5 *zuhrijah tideimi kezrimeh prñnezijehi*
6, 1—2 *pulenjda mullijeseh se dapara pulenjdah purihimetehe pr[ñ]nezijehi*
28, 5 *apuwazahi p[r]ñnezijeh[i*
116, 1—2 *pikm̃mah tideimi kelijãnakssah prñnezij[ehi*
150, 1—3 *kssẽñzija kñtlapah tideimi mutleh prñnezijehi*

In keinem dieser Fälle steht bei *prñnizijehi* etwa irgend ein pronominales Wort, also auch keine possessive Beifügung. Aber dafür stehen alle genannten Formen in innigster Abhängigkeit von einem Genetiv. Und da das Possessiv fehlt, aber nach den Parallelfällen *prñnezi ehbi* usw. doch, wie auch dem Sinne nach, zu erwarten wäre, so darf man schliessen, dass diesem Wort in seiner Erweiterung possessiver Sinn innewohnt.

Beachten wir nun, dass ja, wie schon gesagt, Genetiv und Possessiv oder Adjektiv in ihrer Wurzel eins sein können, so wird man leicht verstehen, dass dem Genetiv-Possessiv innerhalb eines anderen, vielleicht genauer gesagt eines reinen Genetiv, eine besondere Form eignet. Diese Form ist ja in exotischen Sprachen nicht unerhört. Dass dann dieses Genetiv-Possessiv wie ein Adjektiv der Flexion unterliegen kann, ist weiter kaum noch befremdend. In der gleichen Weise hat ja die Sprache auch die Weiterbildung des „Genetiv" zum „Genetiv-Objektiv" durchgeführt. Es wäre also dem Gesagten nach etwa „mein Buch" gleich „das Buch von mir" und „meines Buches" gleich „des Buches von mir", was aber weniger genau das richtige Verhältnis widerspiegelt, besser noch: „von dem Buche von mir". Es fehlen uns eben die vollen Aequivalente dafür.

Man versteht von diesem Standpunkte aus auch besser die am Ende der Worte auftretende oft beredete Nivellierungssucht des Lykischen, nur liegt hier mehr ein Subordinationsverhältnis vor, während man auf den ersten Blick gerade aus der Gleichmachung der Endungen auf eine Koordination zu schliessen geneigt sein möchte.

Man könnte also, trotz der besseren Erkenntnis, dass die Sache nicht genau getroffen wird, diese Endung wie ein Possessivum übersetzen, wenn man sich nur bewusst bleibt, dass das Possessivum nur an einer bestimmten Stelle gemeint ist.

Damit ist dann auch die Frage von selbst erledigt, ob die Uebersetzung in 6 mit griechisch *ΟΙΚΕΙΟΙ* das Richtige getroffen hat: es ist offenbar — die Stelle ist defekt — *ΟΙΚΕΙΩΙ* als Dativ Singular zu lesen.

Jetzt erhebt sich die Frage, ob auch in den pronominalen Reihen ein solcher Unterschied denkbar ist. Unterscheidet sich hier die Form ohne *-eh-* von der mit *-eh-* auf eine ähnliche Weise? Wäre das nicht das Possessivum vom Possessiv? Aber schliesslich wäre das ja auch nicht viel verschieden etwa vom spanischen *cuyo*, das adjektivisch, und vom tschechischen *bratrův*, das in den Genetiv *batrova syna* „des Sohnes des Bruders" gesetzt werden kann. Es sind hier Stellen in der Sprache, wo das Ableitungssuffix für den Genetiv, für das Adjektiv und für das



Possessiv noch wie unentschieden und unverschieden vorliegen.

Nur nebenbei erwähne ich noch einmal, dass in 44[a], 45—6 *izredi ehbijedi* und 44[a], 41—2 *izredi sĕmtija ebhij[e]di* eine äusserlich sichtbare Kongruenz vorliegt, über deren Sinn wir noch keine Klarheit haben, die aber jedenfalls nicht gegen die eben gegebene Auffassung geht.

Es sind aber für die Reihe mit *-eh-* die Beispiele nicht so klar, wie man wohl wünschen möchte. Dass diese Form immer — zwei unsichere Fälle abgerechnet — ohne *h* geschrieben wird, wird man nicht allzu ernst zu nehmen haben, da für diesen Ausfall anderweitige Analogien vorliegen.

Nun heisst es 14 mal *qlahi ebijehi*, was ja genau unser Fall wäre, von denen vier Fälle wieder besonders spezifiziert sind:

65, 24—5 *qlahi ebijehi ddewezehi* . . . . . *sehi trm̃mili esehi*
94, 3 *qla[hi] eb[i]jehi p̃ntreñnehi*
112, 6 *qlahi ebijehi p̃ntreñni* . . .
102, 3 *qlahi ebij[e]hi p̃ntreñni*

Hier sieht man in den ersten beiden Fällen auch das folgende Nomen in derselben Weiterbildung, im ersteren vielleicht sogar noch mehrere Nomina, die beiden letzteren sind unsichere Parallelen oder Analogien.

Dazu käme die Form ohne *-j-*, das gewiss, wie sonst deutlich sichtbar, nur ein funktionsloses Einschiebsel in den Hiatus ist.

39, 3—4 *esedeñnewi kñnahi ehbiehi*

108, 4 *ese] deñnej* . . . *[ti* . . . *i] e[hb]ije-[h]i* wäre dazu parallel, während

41,3 *s-esedeñnewi k[ñnahi* . . . die Form selbst nicht mehr aufweist.

Die Formen des Plural-Possessivs stehen der gegebenen Auffassung ebenfalls nicht entgegen.

6, 2 *hrppi lada epttehe* geht auf zwei Besitzer, die einander subordiniert sind.

39, 6 *esedeñnewi epttehi* ist unklar, es gehen aber schon *ehbiehi* und *cbijehis* voraus.

121 *se prñnē[z]i eptte[h]i* hat schon den possessiven Ausdruck *atl[a] eptte* „selbst" vor sich, 83 hat 4 Fälle *ebttehi*, die aber zu unsicher sind.

Das Material ist also nicht allzu reichlich, trotzdem scheint es zu reichen, die Begründung der erweiterten Possessivform erkennbar zu machen. Wir müssen eine tiefere Begründung oder die Ablehnung durch eine mehr gesicherte Erklärung erwarten.

Der hier aufgezeigte Subordinations-Konnex tritt auch in der objektiven und subjektiven Form des Satzes mit den pronominalen Suffixen deutlich hervor, wenngleich wir noch abwarten müssen, ob diese Benennungen entsprechend gewählt sind:

Danach kann man wohl den Satzbau präziser, als es bisher geschehen ist, auffassen. Ich nehme dabei noch eine Annahme zu Hilfe, die ich nur in manchen Formen angedeutet, besonders in der Schreibung der Nasalen verwirklicht finde, die ich aber nicht oder noch nicht genauer begründen kann.

Me ne und *mē ne* sind wohl gleich, da der Vokal vor Nasalen meist nasaliert auftritt. Da aber *ē* vor einem Nicht-Nasal auch keinen Grund zu seiner Nasalierung hätte, so muss ein solcher Nasal irgendwie eingewirkt haben. Darum glaube ich schreiben zu können: *mē ti* gleich *me ne ti*. Setze ich nun N gleich Nomen proprium und die Reihen *n* + Vokal als Demonstrativendung mit der Endung der Grabesbezeichnung *p-te/ē* für *prñnawate/ē*, so ergeben sich folgende Satztypen:

A) *prñnawatē* mit nachgestelltem Nomen proprium.

1) *me/ē-ne*

a) - nē — — me - ne p - - tē N 81
- nē - - - - ã me - ne p - - tē N 1 5 6 7 8 9 12 13 18 36 70 80 88 91 103 149
- nē - - - - i me - ne p - - tē N 78
- ni - - - - ã me - ne p - - tē N 14
- ne - - - - u me - ne p - - tē N 38

b) - nē - - - - ã mē - ne p - - tē N 37 73 75 90
- nē - - - - u mē-[n]e p - - tē N 53

2) *me-ti*

- nē - - - - ã me - ti p - - tē N 42 59 61 66 77 84 87 92 94 101 109 111 112 119 120 121 136 137 138
- n. - - - - ã me - ti p - - tē N 4
- nē - - - - i me - ti p - - tē N 118
- nē - - - - u me - ti p - - tē N 39 56
- nē - - - - u me - ti p - - tē N 57
- eija - ija me - ti p - - tē N 117

3) *me - ne ti (= mē - ti)*

- nē - ã me - ne - ti p - - tē N 3 11 16 17 19 43 48[αβ] 67 68 85 86 93 102 110 113 122 123
- nē - a me - ne - ti p - - tē N 139
- ni - ã me - ne - ti p - - tē N 108
-nē - u me - ne - ti p - - tē N 23 47 58 105 144.

B) Nomen proprium mit nachgestelltem *prñnawate*.

1) mit *ti*

N ti p - - te 98 99 29 116 131
N - ijē ti p - - te 95
N-ē-mi ti p - - te 62

2) ohne *ti*

N - ijē - ne p - - te 31 104[αβ]
N - - ã - ne p - - te 133.

Hatten wir auch längst die Stellung des Nomen proprium und Verbs zueinander und die daraus resultierende Aenderung des Objekt-

suffixes erkannt, so ist es trotzdem bis heute bei dieser Kenntnis verblieben. Sie ist nicht einmal um eine genauere Einteilung des vorliegenden Inschriftenmaterials bereichert worden. Die einzige Deduktion, die lykische Sprache habe in *ti* und *ne* für einunddieselbe Funktion zwei Ausdrücke besessen, ist mir trotz der versuchten Begründung fraglich geblieben.

Aus dieser letzteren Uebersicht ist eines, leider nur etwas Negatives, deutlich: Weder die Vertreter der ausschliesslichen Kasus im Lykischen noch diejenigen, die alles Heil im Objektiv und Subjektiv glauben finden zu sollen, können hier zu Recht kommen: Die Fülle der Formen und besonders der Endungen ist gar so gross und unübersichtlich. Man hat auf den exakten Uebersetzungswert der Bilinguen verzichten lernen, da die Dinge im Lykischen und im Griechischen zu heterogen liegen. Wir können uns fast nur an die Analyse der lykischen Formen- und Satzbildung halten.

Leider hat man bisher es vollständig vernachlässigt, eine methodische, vor allem eine geduldig abwartende analytische Uebersicht zu geben, eine einzige Arbeit ausgenommen, die aber auch allein geblieben ist. Ich selber glaube in absehbarer Zeit eine Gesamtanalyse des Lykischen vorlegen zu können.

Besprechungen.

Luise Klebs: Die Reliefs des alten Reiches (2980 bis 2474 v. Chr.) Material zur ägyptischen Kulturgeschichte. (3. Abh. der Heidelberger Akad. d. Wiss. philos.-histor. Kl. XVI, 150 S. m. 108 Abb. Lex. 8°. Heidelberg, C. Winter, 1915. M. 10.50. Besprochen von Walter Wreszinski, Königsberg i/Pr.

Das Buch enthält als Hauptteil einen sachlich geordneten Nachweis aller Darstellungen aus dem Privatleben, die auf Denkmälern des a. R. enthalten sind, soweit sie der Vf. nach Publikationen oder Originalphotographien zur Verfügung gestanden haben; ausgeschlossen sind religiöse, rein symbolische und offizielle Szenen, doch sind dankenswerterweise in einem Anhang die Bilder vom Totenkult zusammengestellt.

Der Gedanke, einen solchen Katalog zu schaffen, ist so glücklich, dass man seine Verwirklichung mit grossem Beifall begrüssen müsste, wenn sie selbst in weniger vortrefflicher Weise erfolgt wäre. Freilich ist es nur der erste Teil des Werkes, für das sich die Vf. hervorragend qualifiziert gezeigt hat, ein gleicher Katalog für das MR. und das NR. muss nun ihre nächste Aufgabe sein. —

Der Katalog erstrebt Vollständigkeit. Ich glaube, ohne im Einzelnen genau nachprüfen zu können, er hat sie so ziemlich erreicht; wenigstens ist mir nur für den ersten Abschnitt „der Herr im Hause" unter I, 1 ein Zusatz eingefallen: Leiden Mus. Taf. 21.

Was die Einteilung und Ueberschreibung der Szenen betrifft, so wird bei aller wesentlichen Uebereinstimmung der Einzelne immer hier und da anders zu verfahren geneigt sein, prinzipiell für unrichtig halte ich es aber, wenn in den ersten Abschnitten die verschiedenen Szenen, die in drei oder noch mehr Registern vor dem gross dargestellten Grabherrn sich abspielen, eben dadurch zu einer Einheit zusammengenommen werden; ob die Vf. alles, was vor ihm sich abspielt, als zeitlich congruent betrachtet, geht dabei nicht klar hervor, aber sie zählt es zusammen unter einer Rubrik auf, und das ist irreführend; ich meine, dass man die Szenen besser jede für sich aufführt, so z. B. im Abschnitt S. 19 „Der Herr bei der Toilette": 1) Der Herr bei der Toilette, 2) Das Frühstück (mit musikalischer Unterhaltung) 3) Der Herr in seinen Amtsgeschäften. Zufällig nur räumlich dicht dabei stehen 4) die Zwerge mit den Juwelierarbeiten, sie gehören unter die Handwerker. Aber auch der Abschnitt vorher (I 3, S. 18) ist so nicht gut disponiert: was hat das Auspeitschen säumiger Beamter mit dem Musizieren und dem Wäscheauswringen zu tun? Auf Seite 24 geht es der Verfasserin selbst wider den Strich, dass gewissermassen Prügel mit Musikbegleitung verabreicht werden, — das hätte wohl zu einer weiteren Teilung veranlassen sollen! —

Damit ist aber alles erledigt, was prinzipiell gegen die Anlage des Buches zu sagen wäre, — es ist sehr wenig und darum mehr ein Lob als ein Tadel. Vielleicht hätte das illustrative Material etwas reichlicher sein können, sodass jeder Absatz einen typischen Beleg bekommen hätte.

Von Einzelheiten gäbe es, wie bei einer bisher so mangelhaft bearbeiteten und ungeheuer schwierigen Materie nur selbstverständlich, mancherlei zu bemerken, ich greife nur Einiges heraus:

Soweit in der Einleitung totenkultliche Probleme gestreift sind, besonders was die Stellung der Wandbilder innerhalb des Totenwesens betrifft, lehne ich die Ausführungen ab. Ich halte die Bilder für Unterlagen für den Spruchzauber (s. m. demnächst erscheinende Einleitung zu m. Atlas zur altägyptischen Kulturgesch.); die Schwierigkeiten, die der Verfasserin auf S. 31 sich bieten, sind durch diese Auffassung völlig aus dem Wege geräumt. (Beiläufig bemerkt: zu Anfang des letzten Abschnitts der Seite heisst es: „Er (der Herr) sieht stehend im Vorbeigehen seinen Leuten zu." Das ist nicht leicht vorstellbar.)

Zu S. 17, I 1 hätte ich die prägnantere Ueberschrift „Zurüstung und Herbeischaffung des Mahles" gewählt, dass in dieser Rubrik auch schon die Musikanten genannt werden, zeigt deutlich, dass es sich schon um den Beginn des Mahles selbst handelt.

Zu den Szenen des folgenden Abschnittes: „Der Herr in der Halle beim Mahle" stehe ich ganz anders. Diese ältesten aller Grabbilder sind für mich der bildliche Niederschlag des Opferspruchs. —

Zu S. 26, IX Abs. 2: ich sehe nichts von einem Spaziergang des Herrn, — der ist überhaupt unägyptisch, man geht, wenn man muss, aber nicht zum Vergnügen, — auch glaube ich nicht, dass zum Ausruhen unterwegs solch ein pomphaftes Gebäude errichtet wird. Die Abb. Davies Gebrawi II 23 spricht nicht dagegen, denn dort handelt es sich um einen Jagdausflug ins Delta, der sicher mehrere Tage gedauert hat.

Zu S. 28, 1 „Der Tragestuhl": Dass der Tragstuhl von 6 Leuten geschleppt wird, von denen 3 vorn und 3 hinten gehen, halte ich für praktisch undenkbar. Die Darst. Medum 21 ist stark zerstört, auch die in L. D. II 24 unvollständig, sodass man mehr nach dem Gefühl als nach Unterlagen urteilen muss. M. E. kann ein Tragstuhl wirklich sicher nur auf langen Stangen ruhen, die beiderseits an ihm angebracht sind, und die die 6 Träger paarweise anpacken. Das hat die Vf. selbst für die „Stühle mit Baldachin" (Abs. 2) angenommen. Taf. 16 kann zur Erklärung überhaupt nicht herangezogen werden, denn hier wird ein leerer Tragstuhl, der zur Grabausstattung gehört, zur Mastaba gebracht. Ueberhaupt ist der Unterschied zwischen dem, was man dem Herrn bei Reisen über Land zum Uebernachten usw. mitnimmt, und den Dingen, die man als Grabausstattung verwendet, nicht genügend gewahrt. (S. S. 29/30.)

Für die Behauptung S. 30, dass die Diener dem Herrn auf einem Ausflug ein Feldbett nachtragen, gelang es mir nicht, einen Beleg zu finden.

Zu S. 100: Ich würde die Papyrusernte nicht unter „Vorarbeiten zum Schiffsbau" einreihen.

Doch genug der Einzelheiten. Sie sind für das Ganze unwesentlich. Der bleibende Gewinn aus der mühevollen Arbeit der Vf., dass wir nun ein sachlich geordnetes Nachschlagewerk für die Bilder des AR. haben, wird durch sie nicht verringert. Wir wollen hoffen, dass die folgenden Bände dieses „Katalogs der altägyptischen Wandgemälde" nicht zu lange auf sich warten lassen.

---

28. Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft. Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts. Zweites Heft. Autographien von Erich Ebeling. S. 81—160. Folio. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1915. M. 12—; geb. M. 13—. Besprochen von Bruno Meissner, Breslau.

Der ersten Lieferung der Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts ist schnell die zweite gefolgt. Aeusserlich ist die praktische Neuerung eingeführt, bei den einzelnen Stücken auch die Registrationsnummern des Berliner Museums anzugeben, die in der ersten Lieferung leider fehlten, sowie in den Kolumnentiteln kurz den Inhalt das Textes zu vermerken. Sonst ist alles beim Alten geblieben.

Inhaltlich genommen bringt das neue Heft nicht so viel Ueberraschungen wie das erste. Da aber nach privaten Mitteilungen noch viel wichtiges Material aus Assur im Berliner Museum vorhanden ist, werden uns wohl die folgenden Lieferungen das Gewünschte bringen.

An zweisprachigen Texten sind nur folgende vorhanden:

Nr. 48 enthält eine Reihe von Beschwörungen bei den Namen verschiedener Götter. K. 2725 gibt, wie auch Zimmern bemerkt, eine ganz ähnliche, augenscheinlich derselben Serie angehörige Beschwörung. Auch K. 156 = II R. 17 f. ist vielleicht zu vergleichen; vgl. Bezold, Cat. s. n. Die linke und rechte Kolumne entsprechen natürlich einander, daher ist die unterschiedliche Zeilenangabe bei Frg. 1 und 2 unrichtig. Dass das Fragm. 3, schon weil es einsprachig ist, nicht zu dieser Tafel gehört, hat auch Zimmern gesehen. Nach ihm ist es vielleicht ein Stück einer Tierfabel. — Nr. 49 ist ein ganz ähnlicher Text wie Nr. 48, der auch Beschwörungen im Namen mehrerer Götter gibt.

Nr. 50 enthält eine zweisprachige Ansprache an den Opferstier *(gu-um-m[a-ḫ]u(!))* nebst einsprachigem Ritual, das ein Duplikat von Zimmern BBR no. 56 ist. Der Text ist sprachlich wichtig, weil Z. 10 uns, wie Dr. Walther gesehen hat, die richtige Aussprache des bisher *bu'ânu* gelesenen Wortes, nämlich *šir'ânu* gibt. So verändert sich auch alter, als sicher angesehener Besitz des assyrischen Wörterbuches!

Nr. 54, ebenfalls zweisprachig, zählt verschiedenen Göttern zugehörige Hunde resp. Löwen auf. Die erste Zeile der Rückseite ist merkwürdigerweise die Uebersetzung der letzten Zeile der Vorderseite. Daher ist zu lesen: *[kal]-bu ša-[t]u(!)-u dami ša (il)Nin-din-úg.*

Zweisprachig ist auch die Rückseite von Nr. 73 mit einem Hymnus an die Heilgöttin Gula.

Von den einsprachigen Texten sind besonders die Duplikate zu den Serien Šurpu und Maḳlû



wichtig. Nr. 51 ist ein Duplikat von Šurpu III, 51 ff., das zeigt, dass zwischen Šurpu III, 50 und 51 noch einige Zeilen fehlen; Nr. 67 ist = Šurpu IV mit vielen Varianten und Ergänzungen; Nr. 75 = Šurpu III, 75 ff., das u. a. zeigt, dass zwischen Z. 76 und 77 der Edition Zimmerns wohl nichts fehlt; Nr. 89 = Šurpu III, 97 ff. — Nr. 84 ist ein Duplikat von Maḳlû II, 138 ff. Nr. 81 wird wohl einem Texte angehören, der zu der Maḳlû-Serie Beziehungen hat.

Die grosse Masse der übrigen Texte enthält Rituale für alle möglichen Gelegenheiten. Häufig sind auch Gebete eingestreut, reine Gebete, die zumeist zur Serie šú-ila gehören, sind seltener, wie z. B. Nr. 55 eine Hymne Assurbanipals an den Sonnengott; Nr. 59[1] (= King, Magic Nr. 9; Ebeling, Assur Nr. 25, I, 29 ff.) mit Gebeten an Marduk und Enlil; Nr. 68[1] (=King, Magic Nr. 19; Myhrman, Bab. Hymns Nr. 17; vgl. ZA XXVIII, 67; Ebeling, Assur Nr. 25, III, 21 ff.) mit einem Gebete an Enlil.

Die Rituale gewähren uns einen interessanten Einblick in babylonische Verhältnisse; man sieht, wie das ganze Leben unter dem Druck des Aberglaubens stand. Wenn z. B. jemand sich mit seinem Nachbarn zankte, gab er ihm nicht ein gutes Wort, sich mit ihm zu vertragen, sondern er muss ein Strohknötchen von der Wand nehmen, eine gewisse Beschwörung dreimal darüber sprechen, dann es in den Mund nehmen und, wenn sein Gegner wütend mit ihm redet, es aus dem Munde auf die Brust des Menschen speien. Dann wird das zornige Herz des Menschen sich beruhigen[2]. Aehnlich wie hier, ging es in allen Lebenslagen. Nr. 53 gibt ein Ritual, um einen guten Traum zu sehen; Nr. 57, das, wie Zimmern bemerkt, ein Duplikat von Craig, Rel. T. I, 15 nebst den von Zimmern, Bab. Geb. II, 17 angeführten ergänzenden Texten ist, enthält Vorschriften für einen Kranken, aber auch umfangreiche Gebete an Istar und Tammuz. Aussergewöhnlich lange Gebete an Nusku bringt auch Nr. 58. Nr. 60 handelt ähnlich wie Nr. 50 (s. o. Sp. 240) von der Tötung des Opferstieres. Nr. 61 gibt Vorschriften, wie eine Frau sich beliebt machen kann. Nr. 62 ist eine Beschwörung, einen Zornigen wieder zu versöhnen. Nach dem dazugehörigen Ritual soll ein Rind aus Ton angefertigt werden mit einem daraufgesetzten Reiter. Vielleicht haben darum auch die Meissner, Plastik Abb. 95; 97 wiedergegebenen Rinder und ein Terrakottarind aus Assur in erster Linie magische Bedeutung. Nr. 63 ist ein Duplikat von Nr. 43, das schon von Ebeling bei seiner Bearbeitung dieses Textes in ZDMG 69, 92 ff. benutzt ist. Nr. 64 gibt Mittel gegen unglückbringende Hunde, Nr. 70 solche gegen die *mungu-* (Z. 11) und andere Krankheiten. Nr. 71 zeigt die Mittel an, um in den Palast zu kommen. Nr. 72 und 74 sind namburbi, den böse nSpeichel und Krankheiten abzuwehren. Nr. 73 gibt Rituale und Beschwörungen gegen verschiedene Krankheiten. Die Rückseite ist, wie schon o. Sp. 240 bemerkt ist, zweisprachig. Nr. 77 gehört zu der CT XXIII, 1—14 veröffentlichten Serie inim-inim-ma-sa-gal-la-kam[1]. Auch Nr. 80 gibt ähnlich wie Nr. 26 Krankheitsbeschreibungen, Rituale und Gebete. Auf der Rückseite wird Zz. 17, 20 Maḳlû I, 135; Z. 25 Maḳlû I, 97 ff. zitiert. Nr. 76 und die nahverwandte Nr. 88 sowie Nr. 83 enthalten Beschwörungen, Nr. 90 ein langes Ritual, die Gottheit zu veranlassen, sich mit dem Menschen wieder zu versöhnen (Rs. 15). Auf der Rs. 9 werden Beschwörungen aus der Šurpu-Serie VI, 173, 187 zitiert.

Von sonstigen Inschriften sind noch zu erwähnen Nr. 52, ein Omentext mit Glossen, und drei (Nr. 85—87) sehr interessante Labartutafeln mit einer kurzen Beschwörung und dem Bilde der Dämonin. Von diesen Tafeln hätte ich gern noch eine photographische Reproduktion gesehen.

Im einzelnen bemerke ich noch folgendes:

Dass auf Nr. 48 die linke und rechte Spalte sich einander entsprechen, ist schon o. Sp. 240 bemerkt worden. Falls Frg. 2, 4 rechts wirklich (vgl. Frg. 4, 2): *ša Ni-[ip]-pu-ri* zu lesen ist, erwartet man links: en-lil-ki oder [en]-lil(!)-ki-ge. Ist der Text hier richtig? — Ib. 7 wird wohl zu lesen sein: *bêlu mâru(!)riš-tu-ú ša (il)Sin*. Der Gott Nin-šar + gud (vgl. SAI 11364; CT. XXV, 19, 26; Weidner, Alter d. bab. Rel. 25) wird hier also erstgeborener Sohn des Sin genannt. — Ib. 10 wird nach der linken Spalte der Tempelname wohl: *E-giš-nu-gi(!)* gelautet haben. — Nr. 49, III, IV, 6 wird zu lesen sein: šit-ru an-ki-šar(!)-ra-ge = *pa-ḳid kiš-šat šam-e u irṣi-tim*. — Ib. 10 lies: *la(!)ut-tak-ka-lu*. Ob hiernach K. 2725, II, 10 (Bezold, Cat. s. n.) auch so ergänzt werden muss, oder ob hier: *lu* ein Fehler für: *ru* ist? — Nr. 50, 2 ergänze: *gu-um-m[a-ḫ]u(!)* = Opferrind. — Ib. 15 wird wohl zu ergänzen sein: za[g(!)-g]u la-bi = *e-šir-ti-šu*; vgl. SAI 4607. Die Schüssel: giš-banšur-zag-gu-la (Br. 6523; Schorr, Urk. Nr. 191, 3; 192, 3) gehört nicht hierher. —

[1] Diese beiden Duplikate hat mir auch Zimmern mitgeteilt. Inbetreff des zweiten Gebets verweist er mich auf das Zitat in seinen BBR Nr. 26, III, 41.

[2] S. die Uebersetzung Ebelings in ZDMG 69, 95.

[1] *sagallu* ist, wie Poebel HGT V Nr. 137, 7 zeigt. ein Körperteil.



Ib. Rs. 4 lies [cuneiform sign] für [cuneiform sign]. — Nr. 51, 10 ist die Lesung: *la-ba(!)-a-tu* entschieden schlechter als Šurpu III, 57: *la-pa-tu.* — Nr. 52 ist interessant wegen seiner Glossen; z. B. 2: *ina pi-r/šit-ti = ina elt as-kup-pa-ti*; ib. 4: *li-la-a-te = ka-ṣi û-me.* Aber die Schrift dieser Tafel macht teilweise einen unsicheren Eindruck. Z. 6 wird doch wohl wie 5: *i-ḳal-li-la(!)* zu lesen sein. Welches Zeichen ist Z. 8 an vierter Stelle gemeint? Man erwartet ein Ideogramm für *ḳarîtu.* Der Schluss der Zeile ist doch wohl: *ina(!) šatti šuâti imât.* — Nr. 54 Rs. 1 ist: *ša-[t]u(!)-u* zu ergänzen; Id.: nag. — Nr. 55 Rs. 4 lies: *ub-bi-ba-an-ni [ia]-a-ti.* — Nr. 57 ist nach den Duplikaten (s. o. Sp. 241) mehrfach zu verbessern; z. B. Vs. 13: *kul(!)-lat;* 15: *i-še(!)-'-ki-ma.* Dagegen erscheint mir das zweimalige: *rê'u-si-na* bei Craig, Rel. T. I, 15, 12 wirklich nur eine Dittographie zu sein. — Ib. Rs. I, 2 lies doch wohl: *mud(!)-dal-li* — Nr. 59, 13 lies: *šú(!)-uš-kin.* — Ib. 21 ist doch nach den Duplikaten zu lesen: *bêlu rab-ú napi[š-tim] ki(!)-bi(!) balâṭ napišti-ia(!) ki-[bi]*, aber wie lautet der Text wirklich? — Ib. 22 lies: *a-tal(!)-l[u-k]a.* — Ib. Rs. 3 lies: *kab-tu(!).* — Nr. 62 Rs. 7 beachte die Schreibung: *pi-it-ḫal-lu,* wodurch Thureau-Dangins, 8me camp. de Sargon S. 6 Lesung und Ableitung des früher *bithallu* gelesenen Wortes eine neue Stütze erhält. — Nr. 63 Rs. 6 ist doch nach dem Duplikat zu lesen: *[šin]-ni(!)-ka mar(!)-tu.* — Nr. 66, 16 f. ist die Lesung: *gu-uḫ-še-e* wichtig für die Aussprache des Ideogramms SAI. 1590; 1675; 8585. — Nr. 67, 16 beachte die interessante Variante: *šú-mu* d. i. *šuṃu* für *šú-'* (Šurpu IV, 25). — Ib. ist [cuneiform sign] für [cuneiform sign] zu lesen. — Ib. Rs. 10 steht: *(il) Ba-ú* für Šurpu IV, 41: *(il) MAL-MAL.* — Ib. 11 steht: *(il) Nin-tu(!)* für Šurpu IV, 42: *(il) Nin-maḫ(!),* was besser zu sein scheint. — Ib. 18 ist doch wohl zu lesen: *ár-nu lip(!)-šá(!)-ḫu.* — Ib. 21 ist: *ṣab-tu li-šir* gewiss dem unsicheren: *li-[i]r-pu* Zimmerns Šurpu IV, 53 vorzuziehen. Vielleicht ist dort: *li-[taš]-šir* zu lesen. — Ib. 22 fehlt am Anfang nach Šurpu IV, 55 ein: *ša.* — Ib. 24 lies: *še(!)-rit(!)su.* — Ib. 27 beachte die Variante: *lim-me-sa-a* = sie mögen gewaschen werden für Šurpu IV, 90: *lis-sa-a.* Auch in den nächsten Zeilen sind mancherlei Abweichungen zu beobachten. — Ib. 30 zeigt unser Text: *u' ai la ṣa-lal,* dass Zimmerns gezwungene Auffassung von *um = ûm* Šurpu IV, 64 nicht richtig war. Vermutlich ist das: *um* einfach zu: *ai,* also: *ai-um* zu ziehen. — Ib. 33 gibt wohl besseres: *šú-su-uk* d. i. *šussuk* anstelle von Šurpu IV, 67 allerdings zweimal beglaubigtem *sussuk.* — Ib. 35 ist nach Šurpu IV, 69 zu verbessern. — Nr. 68, dessen Text durch viele Duplikate kontrolliert werden kann (s. o. Sp. 241), ist Z. 18 das Ideogramm für: *šakkanakku* nicht ganz richtig. — Ib. 20 lies: *šum(!)-ka az(!)-kur.* — Ib. 21 lies: *[ip]-ša-ku uzna(!)-ai.* — Ib. 24 lies: *bal-ta-ka rabî-tu(!).* — Ib. Rs. 12. lies: *itti-iá(!).* — Dass Nr. 69 Rs. 10 das: *ú* bei: *[ú]-maš-šar-ki* nach Z. 14 vom Schreiber ausgelassen ist, hat schon E. angemerkt. — Nr. 70, 40 ist gewiss, wie E. bemerkt, *(aban) KA-MI(!)* und *(aban) ZA-GÌN(!)* zu lesen. — Ib. Rs. 20 beachte das seltene Wort: *b/punzirru.* — Nr. 73 enthält am Anfang mehrere beschädigte Krankheitsnamen, die aber nach den Zeilen 18 ff. wiederhergestellt werden können; z. B. Z. 1: *š[aḫ]-ḫi-[ḫu];* Z. 2: *[mu]-ṣu;* Z. 3: *[ta]-ti-ka-ti ša šînâti;* Z. 4: *ki-ma sin-niš-ti kak-ku* (Var.: giš-ku) *maḫ-[iṣ]* — Ib. 15 ist doch wohl: *[a]-zu(!)-gal-la-tu* zu lesen. — Ib. 25 lies: *tù* (d. i. *KA + LI)-dug-ga.* — Ib. Rs. 5 lies: e-gi(!)-a = *kal*(!)*-lat.* — Ib. 15 möchte ich lesen: zi(!)-ba nam-ti(!)-la-ge = *ka-i-šat na-piš-ti ba-la-ṭi.* — Ist Nr. 74, 3 der Text: *in-šá* (od. *da*)*-nu-tu* richtig? Vgl. dazu Nr. 26, 9: *im-da-na-aš-ši* und Nr. 80, 3: *im-ta-na-aš*(!)*-ši.* — Ib. Rs. 14 f. ist beidemale: *šá*(!) für: *da* zu lesen. — Ib. 14 ist natürlich: *puruss-e la*(!) *ippara-su* zu lesen. — Nr. 75 gibt viele Ergänzungen zu Šurpu III, 75 ff, die hier nicht alle aufgeführt werden können. — Z. 9 lies: *mut*(!)*-ta-gi-šú-te.* — Ib. 11 gibt: *da-[p]a-a-li* für Šurpu III, 85: *ta-pa-li* (s. a. zu Nr. 89, 12) — Nr. 77, 29 ist anstatt: *(aban)* [cuneiform sign] doch wohl der bekannte Stein: *(aban)* [cuneiform sign] einzusetzen. — Nr. 80, 9 wird am Schlusse wohl dastehen: *2 ṣalam iddî* (Br. 11673). — Ib. Rs. 4 ist wohl wie in der folgenden Zeile: *zi-tar-[r]u-da*(!) zu lesen. — Ib. 8 ist die Schreibung: *ḫi-pi lib-bi* wichtig, weil sie zeigt, dass V R. 7, 55 wirklich: *ḫip* (nicht *ṭib*) *libbi* gelesen werden muss; vgl. auch Pöbel HGT. V Nr. 146, 3: *ša libbašu ḫipû.* — Ib. 9 ergänze: *[p]i-rit-tu.* — Ib. 39 wird in der Unterschrift doch wohl wie auch sonst immer: *(am.)maš*(!)*-maš*(!) gemeint sein. — Ist Nr. 83, 9 vielleicht: *tuš-te*(!)*-šir* zu lesen? — Nr. 84, 6 hat: *ga* gegenüber Maḳlû II, 145: *ú.* — Ib. 7 scheint mir unser: *[b]u-un-na-ni-ku*(!)*-nu* gegenüber Maḳlû II, 146: . . . *a]n-ni ki*(!)*-nu* den Vorzug zu verdienen. — Nr. 88 Frg. 5 Rs. 9 möchte ich: *na-ṣir napšâti*(!), nicht: *šîmâti* lesen. — Nr. 89 ergänzt Šurpu III, 97 ff. wieder bedeutend. — Ib. 7 zeigt, dass: an-azag-bi (hier neben: sal-me, nu-gig(!) und nin-dingir-ra stehend) wohl auch eine Priesterinnenklasse bezeichnet.

— Ib. 12. Für: *ta-pa-li* vgl. Šurpu III, 85 nebst Var.: *da-[p]a-a-li* (s. o. Sp. 244) und King, Cat. Suppl. Nr. 119. — Ib. 13 ist: *dan-na-ti* gewiss die richtige Lesung gegenüber Zimmerns: *BAB. KAL. LUḪ* (Šurpu III, 110). Es ist dort gewiss [Keilschrift] zu lesen. — Nach ib. 15 scheint Šurpu III, 112: *a-[ma]-mu* ergänzt werden zu müssen. — Ib. 18 lies: *la*(!)-*[pa-tu]*. — Nr. 90, 4 ist: giš-ni nach ib. 9 wohl nur eine Verschreibung für: ni-giš = *šamnu*. — Ib. 13 beachte die seltene Schreibung: *(ummar) a-da-*[Keilschrift] d. i. *gur*.

Adolf Friedrich Herzog zu Mecklenburg: Vom Kongo zum Niger und Nil. Berichte der deutschen Zentralafrika-Expedition 1910/1911. 2 Bde. X, 324 u. X, 398 S. m. 512 Abb. m. 6 Karten. gr. 8°. M. 18—; geb. M. 20—. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1912. Besprochen von F. Bork, Kowno.

Die deutsche Zentralafrika-Expedition 1910/11 musste sich infolge von Aufständen im Gebiet östlich des Schari in mehrere, getrennt arbeitende Gruppen auflösen, die das Land am Schari, den Tschadsee, Südkamerun, das Land am Kongo, Uelle, Bahr el Ghazal und oberen Nil besuchten. Diese Zone ist seit langer Zeit das Kampfgebiet zwischen den hellfarbigen Nordafrikanern und den Schwarzen. Ein grosses Verdienst hat der Leiter der Forschungsreise um die Erforschung des Islam in Nordkamerun erworben. Nach der Schriftensammlung, die die Forscher mitgebracht haben, ist der Islam dort teils westlicher Herkunft, malikitisch, teils östlicher, schafi'itisch, und zwar findet sich die letztere Form bei den aus dem Osten stammenden Schoa-Arabern von Bagirmi. Es sind Urkunden zur Geschichte der besuchten Gebiete mitgebracht worden, so Nachrichten über die Fulbe in Adamaua, die Araber in Bagirmi u. a.

In Südkamerun wurden Zwergstämme gefunden, deren Sprache mit ostafrikanischen Pygmäensprachen anscheinend nahe verwandt ist.

Sehr reichhaltig sind die völkerkundlichen und naturwissenschaftlichen Ergebnisse. Eins der seltsamsten ist, dass es in Südkamerun augenscheinlich eine langmähnige Löwenabart als Urwaldtier gibt.

Es wird noch lange dauern, bis die reichen Funde der so erfolgreichen Reise der Wissenschaft werden zugeführt werden können. Einstweilen sei den Forschern für die rasche Zugänglichmachung der ersten und so inhaltreichen Uebersicht über das Geleistete der wärmste Dank abgestattet.

Edmund Dahl: Nyamwesi-Wörterbuch. (Abhandlungen des Hamburg. Kolonialinstituts. XXV. Bd. Reihe B, Bd. 15.) XVI, 696 S. Lex. 8°. M. 25 — Hamburg, L. Friederichsen & Co., 1915. Besprochen von F. Bork, Kowno.

Nach ihrer eigenen Ueberlieferung sollen die Nyamwesi, die Mondleute (*mwesi* „Mond"), aus dem Kongogebiet über den Tanganjika nach Deutsch-Ostafrika gekommen sein. Dazu scheint die vom Verfasser angezogene Tatsache zu stimmen, dass in ihrer Sprache kongo Fluss bedeutet.

Dahl legt mit diesem bedeutenden Werke den Ertrag seiner 14 Jahre währenden Sammelarbeit vor. Er hat die beiden Hauptmundarten der Sprache nebeneinander gestellt, ohne die übrigen zu vergessen. Die daneben eingearbeiteten Angaben anderer und die aus dem Neuen Testamente stammenden Ausdrücke hat er besonders hervorgehoben, da die anderen Kenner der Sprache nur zwei S-Laute kennen, Dahl aber drei. Leider ist er nicht in der Lage, über die Art des von ihm neu gehörten Lautes Auskunft zu geben.

Sehr anerkennenswert ist des Verfassers Bestreben, die Fremdwörter als solche heraus zu heben, doch ist leider eine Angabe über die Herkunft grundsätzlich unterblieben. Recht bunt ist die Herkunft der Eindringlinge, von denen einige erwähnt seien: *pulupulu* Purpur, *kamalamala* Marmor, *lupija* Rupie, *ṣabuni* Seife, *manovali (= man-of-war)* Kriegsschiff, *ibuku* Buch, *kitabu* Buch, *kalamu* Bleistift und Federhalter, *ṣoko* Markt, *bavabu* Türangel, Scharnier. —

Einige weitere, wie *itumbati* Tabak, *kahavwa* Kaffee, *mukuvo* Kupfer, sehen, obwohl von Dahl nicht unter den Fremdwörtern aufgezählt, doch wie solche aus.

Die Afrikanistik hat vollauf Grund auf dieses Werk, das durch eine Fülle von Einzelangaben, die namentlich im zweiten Teile, Deutsch-Nyamwesi, so schön zusammengetragen sind, eine wahre Fundgrube für die Kenntnis des Lebens der Nyamwesi ist, stolz zu sein. Es sei hier namentlich auf die Vokabeln Baumsorten, Mond und Verzierung hingewiesen.

Kalewala, das National-Epos der Finnen. Nach der 2. Ausg. ins Deutsche übertr. v. Anton Schiefner. (Nach dem zu Helsingfors im Jahre 1852 erschienenen Druck bearb. und durch Anmerkungen u. ein Nachwort ergänzt v. Martin Buber.) VIII, 482 S. Lex. 8°. M. 15—; Luxusausg. M. 40 —. München, G. Müller, 1914. Bespr. v. Heinrich Lessmann z. Z. im Felde.

Es handelt sich um einen beinahe ganz getreuen Neudruck der Schiefnerschen Uebersetzung der Kalewala. Eine kleine Reihe von Aenderungen hat Buber zwar gemacht, aber nicht in den Text aufgenommen, sondern als

„Berichtigungen" auf S. 481/2 zusammengestellt, was dem Käufer die Mühe verursacht, sie nachträglich auf den betreffenden Seiten des Textes einzusetzen. Schiefner gab auf S. VII—XVI seiner Ausgabe ein Inhaltsverzeichnis, das aus kurzen Inhaltsangaben der 50 Runen bestand. Es enthielt eine vortreffliche Uebersicht über den gesamten Kalewala-Stoff und ermöglichte es, sich denselben in kürzester Frist wieder zu eigen zu machen. Dieses hervorragend praktische Verzeichnis aber hat Buber in der Weise zerschnitten, dass er die kurzen Inhaltsangaben voneinander getrennt und jeder Rune einzeln vorgedruckt hat. Brauchte man also bei Schiefner nur sieben Seiten zu überfliegen, um wieder Bescheid zu wissen, so muss man jetzt zu diesem Zwecke das ganze dickleibige Buch von 438 Seiten durchblättern, um am Ende doch nicht das davon zu haben, was einem die Schiefnersche Ausgabe bot, und das Inhaltsverzeichnis, das Buber auf S. 479/80 statt dessen gibt, besagt nur, auf welcher Seite jede Rune anfängt, und ist also im Grunde weiter nichts als grossmütige Freigibigkeit in bezug auf Papier, die auch sonst in dem Buche — aber anderwärts nicht zu seinem Nachteile — zutage tritt.

Im übrigen besteht die Arbeit Bubers an der Veröffentlichung — er nennt sich, nebenbei gesagt, nur ganz bescheiden auf der Rückseite des Titelblattes — im wesentlichen nur in den Anmerkungen. Diese zeugen zwar von guter Beherrschung des Stoffes vom finnologischen Standpunkte aus, obwohl die finnischen Volksmärchen fast gar nicht herangezogen worden sind, vermögen aber doch nicht, das Namenverzeichnis[1] zu ersetzen, das die Ausgabe von 1852 noch aufwies. Dasselbe wäre auch neben diesen Anmerkungen noch von Wert gewesen, zumal wenn Buber auch die nötigen Verweise auf diese noch mit hineingearbeitet hätte. Buber scheint überhaupt das Schiefnersche Namenverzeichnis unterschätzt zu haben. Das geht z. B. aus seiner Anm. zu XIII 106 hervor, wo er über *Juntas* sagt: „Ein böser Dämon (!?); sein Name steht zumeist neben dem von *Hiisi*, mit dem er auch hier identisch erscheint; er ist wohl der zum bösen Geist gewordene Judas". Statt dessen bot Schiefner unter *Juntas*: „kommt neben *Hiisi* vor; ein böses Wesen; scheint aus dem litauischen *jůdas* „schwarz" entlehnt" und unter *Hiisi*: „Das böse Prinzip, hat auch die Namen *Juntas*, *Lempo* und *Piru*." Daraus ersieht man also, dass Juntas nur ein Name unter vielen für „das böse Prinzip" im altfinnischen Mythos war, und die übrigen Namen für dasselbe vermag doch auch Buber nicht aus der Bibel zu erklären. Aber selbst wenn er damit recht hätte, dass der Name Juntas vom hebräischen Judas abzuleiten wäre — *Juortani* XVII 572 = Jordan und *Ruotus* L 219 = Herodes liessen sich für biblische Herkunft ins Feld führen — wäre damit noch lange nicht bewiesen, dass die so bezeichnete Gestalt „der zum bösen Geist gewordene Judas" wäre, sondern die sicher einheimischen Namen für dieselbe, Hiisi, Lempo und Piru, zeigen vielmehr, dass auch der altfinnische Mythos wie jeder andere einen Bösen ausgeprägt hatte; und auf diesen wäre dann, immer vorausgesetzt, dass Buber den Namen sprachlich richtig erklärt hätte, nach Einführung des Christentums der Name des Verräters Christi übertragen worden. Aber warum lässt denn eigentlich Buber die Schiefnersche Vermutung, dass das finnische *Juntas* aus dem litauischen *jůdas* „schwarz" entlehnt sei, so ganz unerwähnt, und wie stellt er sich denn zu ihr? Die Bedeutung des litauischen Wortes würde vorzüglich zu der Tatsache stimmen, dass alle mythischen Ueberlieferungen einen Schwarzen kennen, der nach und nach zum Bösen geworden ist, soweit er es nicht schon vom Anfang an war.

Mit dieser Einzelheit sind wir gleich auf einen Punkt gestossen, von dem aus die Veröffentlichung auch für den Orientalisten Bedeutung gewinnt. Sie enthält nämlich neuen Stoff für die Frage des Einflusses des Orients und besonders des Christentums auf die Anschauungen der Völker Alteuropas. So hoch wir auch denselben veranschlagen müssen, er ist von Forschern der ältern Schule oft in falscher Richtung gesucht und dann in einem dem Fortschreiten der Wissenschaft recht abträglichen Grade überschäezt worden. Besonders hat man ihn in vielem zu finden geglaubt, was sicherlich unabhängig davon auf alteuropäischem Boden, oder vielmehr, um die Frage der Urheimat der Arier damit nicht zu verquicken, auf altarischem Boden gewachsen und von dort auch zu nichtarischen Nachban völkern gewandert ist. Buber steht offenbar zu sehr unter dem Einflusse Kaarle Krohnsr der die unhaltbaren Ansichten Sophus Bugges, von der Priorität der christlichen Legenden gegenüber dem altgermanischen Sagenschatze mit geringfügigen Abschwächungen auch auf die finnische Mythologie übertragen will. Dafür noch einige Proben!

In der Anm. zu IX 34 sagt Buber: „Anscheinend eine Genesis-Reminiszens, die zu der Kosmogonie der ersten Rune in offenbarem

[1] Auch die Paulsche Uebersetzung vom Jahre 1885 besitzt ein Namenverzeichnis, das neben dem Schiefnerschen eigenen Wert hat.



Widerspruch steht.“ Die ganze Stelle, in der es sich, wohl gemerkt, um die erste Entstehung des Eisens handelt, lautet:

„Ukko, er, der Schöpfer oben,
Selber er, der Gott im Himmel,
Schied das Wasser von den Lüften,
Von dem Wasser dann die Erde,
Ungeboren war das Eisen,
Ungeboren, konnt' nicht wachsen.“

Buber sagt's zwar nicht, meint aber offenbar Gen. 1, V. 6—10. Dort wird jedoch nicht das Wasser von den Lüften geschieden, sondern eine „Feste (Kautzsch[2] druckt unbegreiflicherweise noch „Veste“) als eine Scheidewand zwischen den Gewässern unterhalb der Feste und den Gewässern oberhalb der Feste gemacht“. Höchstens könnte man das Scheiden des Wassers von der Erde mit dem Sammeln des Wassers „unterhalb des Himmels an einem Ort, so dass das Trockene sichtbar wird“, vergleichen. Aber in der Genesis hat doch das alles nicht das mindeste mit der Entstehung des Eisens zu tun, und traut denn Buber wirklich dem Runensänger so grosse und noch dazu verdaute Gelehrsamkeit zu, dass er in dieser Weise einheimisches und morgenländisches Gut miteinander verquickte? Dass die ganze Stelle mit der Darstellung der I. Rune in Widerspruch steht, wo Luft und Wasser gerade zueinander kommen, indem sich der Lüfte Tochter auf das Meer hernieder lässt, ist natürlich nicht zu leugnen; aber das solche Unstimmigkeiten zwischen den einzelnen Runen vorhanden sein müssen, liegt an der eigentümlichen Entstehungsgeschichte der Kalewala, die ja Buber selber in seinem „Nachworte“ so schwungvoll auseinandersetzt. Danach hat Lönnrot (1802—1884) die einzelnen erzählenden und Zauber-Runen, die vom Laulaja, dem finnischen Volkssänger, gesondert gesungen wurden, zu einem grossen Ganzen zusammengefügt. Er war ein moderner *ποιητης*, wirklich ein Zusammenfüger, wie ihn die Forschung für die Ilias und für die Odyssee, für der Nibelunge Not und für die Gudrun längst anzunehmen sich gezwungen gesehen hat. Auch Daqiqi, der Vorläufer Firdausis, wird ein solcher gewesen sein, falls er nicht etwa auch selber schon ein grösseres Ganzes vorfand, das er nur erweiterte, wodurch dann der notwendig anzunehmende Zusammenfüger nur weiter in die Vergangenheit zurückgeschoben würde.

Auch in der Anm. zu XVII 543 spricht Buber wieder von einer „Genesis-Reminiszenz“. Auch diese Stelle muss hier um der Wichtigkeit der Frage willen wörtlich angeführt werden; sie lautet:

„Sang den Ursprung bis zum Grunde
Nach der Ordnung allen Zauber,
Wie sich nach des Schöpfers Willen,
Auf des Machterfüllten Fordrung
Von ihm selbst die Luft geschieden,
Aus der Luft sich Wasser trennte,
Aus dem Wasser dann die Erde,
Aus der Erde die Gewächse.
Sang wie einst der Mond geschaffen,
Wie die Sonne hingesetzet,
Wie der Lüfte Pfeiler wurden,
Wie die Sterne an dem Himmel.“

Sie bildet also zu IX 33 ff. eine bemerkenswerte Ergänzung, indem sie noch vor die Scheidung des Wassers von der Luft die der Luft vom Schöpfer selber setzt. Aber das ist doch wieder eine ganz unalttestamentliche Vorstellung, und von „Pfeilern der Lüfte“ ist in der Genesis ebensowenig die Rede.

Eine schlimme „Genesis-Reminiszenz“, nämlich eine Reminiszens an eine ebenso herkömmliche wie falsche Auslegung der Genesis, die noch in Gunkels Kommentare ihr Unwesen treibt, spukt in Bubers eigenem Kopfe herum, wenn er in der Anm. zu XIX 311:

„Ukkos Bogen sprang in Stücke“

schreibt: „Ukkos Bogen: der Regenbogen“. Das ist ein um so stärkeres Stück, als die Kalewala selber in der folgenden Zeile fortfährt:

„Und des Mondes Hörner brachen.“

Längst hat Boeklen im Archiv für Religionswissenschaft VI, S. 124 nachdrücklichst darauf hingewiesen, dass das betreffende Wort an der Bibelstelle, die Buber einzig und allein vorschweben kann, Gen. 9, 13, nämlich קֶשֶׁת, nur der „Bogen“ heisst und nicht der „Regenbogen“, und gezeigt, dass damit nicht dieser, sondern nur der Mond gemeint sein kann. Selbstverständlich stammt dieser zerbrochene Bogen der finnischen Ueberlieferung gar nicht aus der Tora.

(Schluss folgt.)

Sprechsaal.

Zu Bauers Erwiderung in Sp. 123 und 124.

In Nr. 4 dieser Zeitung, Spalte 123 und 124, hat H. Bauer auf meine Besprechung seiner Arbeit „Die Tempora im Semitischen“ in sehr gereizter Weise geantwortet; ich glaube, dass es Bauer bei etwas mehr Selbstbeherrschung kaum möglich gewesen wäre, die Pointen meiner Ausführungen in der Weise zu verkennen, wie er das, nach seiner Erwiderung zu schliessen, getan hat.

Was zunächst seine Beschwerde anlangt über meine Behauptung, dass er dem Thema ḭaqtul im Hebräischen und Arabischen ohne weitere Einschränkung die Zeitsphäre eines Partizipium praesentis zuschreibt, so ist selbstverständlich, wie die Fortsetzung des betreffenden Passus in meiner Besprechung (Sp. 25) klar ergibt, die Einschränkung, die ich fordere, die, dass eine solche Gleichsetzung nur für den partizipialen, nicht aber auch für den selbständigen Gebrauch von ḭaqtul, auf den es

aber für Bauers Absichten vor allem ankommen würde, zulässig ist[1]. Die Bauersche Einschränkung durch ‚annähernd‘ ist für unsere Zwecke absolut belanglos, was sich Bauer bei gutem Willen, in das Verständnis meines Ausführungen einzudringen, auch selbst hätte sagen können. In gleicher Weise hat auch Bauers Erwiderung, daß nach seiner Darstellung „die Funktion von jaqtul im Westsemitischen nur mehr eine Restfunktion ist (also eben nicht allzeitig!)“, absolut nichts mit meiner Kritik zu tun. Ich habe diese Konstruktion Bauers in dem einleitenden referierenden Abschnitt meiner Besprechung sogar als eine der Grundlinien seiner Arbeit hervorgehoben; meine Ausführungen richten sich selbstverständlich gegen die von Bauer angenommene Zeitlosigkeit, resp. Allzeitigkeit, der ursemitischen, resp. protosemitischen Form jaqtul und gegen die angeblichen Ueberbleibsel des daraus sich ergebenden weiteren Gebrauches von jaqtul im Hebräischen usw.

Wenn ich sodann in meiner Besprechung von den Gründen, die für die Priorität von jaqtul geltend gemacht worden sind, zunächst nur einen der Hauptsache nach von Wellhausen vertretenen (auch von Bauer auf S. 6 zitierten und dort nicht, wie z. B. bei Knudtzon abgelehnten)[2] Grund berücksichtigt habe, so liegt das daran, daß dieser mir als der sachlich triftigste von allen, die je dafür angeführt worden sind, erscheint, wogegen die von Bauer als eigene angeführten zwei Gründe (S. 7), soweit Beweiskraft in Frage kommt, überhaupt kaum der Rede wert sind. Dass dieser Punkt in meiner Besprechung nicht ausdrücklich klargestellt worden, ist allerdings eine Unterlassungssünde, die wohl durch Kürzung des ursprünglichen Wortlautes der betreffenden Stelle meines Manuskriptes verschuldet worden ist. Andererseits ist es selbstverständlich nicht möglich, in einer Besprechung auf sämtliche von Bauer vorgebrachten Gründe einzugehen. Trotzdem aber irrt Bauer, wenn er meint, dass keiner seiner eigenen zwei Gründe für die Priorität von jaqtul von mir berücksichtigt worden wäre; denn ich habe mir in Sp. 48 und 49 die Mühe genommen, ausdrücklich die durchgehende Verwendung der drei Verbalbasen qatal, qatil und qatul in allen Verbalformen, also auch, worauf es hier ankommt, im Präsens und Perfektum, und zwar nicht nur in den einfachen, sondern auch in den von Bauer unberücksichtigt gelassenen erweiterten Stämmen hervorzuheben, wodurch dem von Bauer S. 7 unter 2. angeführten Grunde (das semitische Imperfekt zeige auf den ältesten Sprachstufen eine zu erwartende Mannigfaltigkeit der Vokalisation; dagegen das Perfekt eine schematische Einförmigkeit), der Boden entzogen wird. Allerdings erklärt Bauer in Anmerkung 1 in Spalte 124, dass er nicht verstehe, „was durch das Aufgebot von Formen auf Sp. 48 und 49 bewiesen oder widerlegt werden soll“, ein Geständnis, das um so kompromittierender wirkt, als doch in dem betreffendem Abschnitt die daraus gegen Bauer und zur Darlegung meiner eigenen Position gezogenen Folgerungen ohne weiteres ersichtlich sind.

Ueber die relative Länge gewisser Vokalbezeichnungen im massoretischen Vokalisierungssystem können wir uns vielleicht einmal nach Beendigung des Krieges unterhalten. Hier muss genügen zu sagen, dass meine Umschrift lediglich eine Wiedergabe der massoretischen Vokalisierung unter Vermeidung jeglicher subjektiven Willkürlichkeit ist. Auch hier hätte sich Bauer von vornherein sagen dürfen, dass es wohl nicht möglich sein dürfte, mich auf so leichte Weise ins Unrecht zu setzen, wie er es auch sonst zu können glaubt. Es zeigt sich eben auch hierin die schon in meiner Besprechung getadelte durchaus einseitige und darum kurzsichtige Auffassungsweise Bauers, die allein ihn befähigt, unsichere Hypothesen, die zudem noch als Streitfragen bezeichnet werden dürfen, als sichere Grundlagen wissenschaftlicher Erörterungen zu benutzen[1], wie andererseits auch in so anmassender Art von „Kompendienweisheit“ und „offenbaren Unrichtigkeiten“ zu sprechen, wo er auf abweichende Erklärungen trifft. Glaubt denn Bauer wirklich, dass er mit einer solchen Bemerkung die Erklärung von u̯ai̯i̯iqtōl aus u̯ali̯iqtōl und die Begründung dieser Form aus der Sprache des Affekts abtun kann? Dann müsste man wirklich sagen (wie er mir unterlegt), dass er noch keine rechte Vorstellung von streng wissenschaftlicher Arbeit habe und darum zu solcher Arbeit noch nicht reif sei. Vorläufig aber möchte ich annehmen, dass Bauer sich nur durch Aufregung, wie sie die Auslassungen in der Nachschrift zu seiner Erwiderung nahelegen, zu Aeusserungen wie die eben erwähnten hat verleiten lassen.

A. Poebel, z. Z. im Felde.

[1] Vergleiche auch Sp. 27, wo der gleiche Vorwurf der Vermengung von selbständiger und partizipialer Funktion hinsichtlich des Themas qatal erhoben ist.

[2] Nach der jetzt in seiner Erwiderung (Anm. 1 in Sp. 123) vorgebrachten Ansicht Bauers sind die pronominalen Elemente im Gegenteil so durchsichtig, dass wir „ganz deutlich erkennen können, dass das sog. Imperfekt in einer Zeit entstanden ist, wo das Pronomen der 2. Person noch nicht nach Zahl und Geschlecht differenziert war, dass es mithin älter ist als das sog. Perfekt.“ Wie Bauer die Annahme, dass das Pronomen der 2. Person zur Zeit der Entstehung von jaqtul noch nicht nach Zahl und Geschlecht differenziert war, mit beweiskräftigen Gründen zu beweisen und nicht nur ganz deutlich zu erkennen versuchen würde, wäre mir sehr interessant zu erfahren. Ich habe in meiner Besprechung gerade im Gegenteil behauptet, dass das Pronomen des Themas jaqtul hinsichtlich der Bestimmung von Zahl und Geschlecht die gleichen Elemente aufweist wie das des Themas qatal, und dass lediglich die Stellung der Elemente verschieden ist, d. h. dass in dem einen Fall das Personalelement selbst, in dem anderen der Komplex, der durch Personalelement und Verbalbasis gebildet ist, modifiziert wird. Daraus, dass hierdurch die Entstehung von jaqtul in eine relativ sehr frühe Sprachperiode zurückgewiesen wird, folgt selbstverständlich nicht, dass darum das Thema qatal zu späterer Zeit entstanden ist.

[1] Vergleiche beispielsweise, dass Bauer auch noch in seiner Erwiderung (Sp. 124) von seinem „Beweis dafür, dass akk. ikašad = qatal“ ist, redet. Der Beweis soll, soviel ich Bauers dürftigen Ausführungen auf S. 20 seiner Arbeit entnehmen kann, darin bestehen, dass der Permansiv für das zu supponierende assyrische qatal nicht in Frage kommen kann, „da es wohl ein qatil und qatul, aber kein qatal enthält, und überdies durch die volle Form der Affixe seine junge Entstehung verrät.“ Warum kann denn qatal nicht geschwunden sein? Was nennt denn Bauer eigentlich volle Formen der Affixe, und warum sollen die ein Anzeichen für junge Entstehung und nicht z. B. ein Anzeichen für eine schon zu sehr früher Zeit abweichende Bahnen einschlagende Entwickelung sein?

Altertums-Berichte.

Museen.

Die Königlichen Museen zu Berlin haben in den Monaten November 1915 bis April 1916 folgende Erwerbungen gemacht: Antiquarium: Marmornes Frauenköpfchen von einem Relief, vermutlich aus Pergamon. Gipsabguss eines Reliefbruchstücks in Wien, das zu der Folge der Friesplatten Inv. Nr. 1483 gehört, vermutlich vom Tempel am Ilissos in Athen. Archaische Bronzefigur aus Arkadien (Sambon, Le Musée V, 1908. S. 21,

Fig. 4). Etruskischer rotfiguriger Stamnos mit schönen Henkeln in Form verschlungener Seepferde. Schwarz gefirnisstes Ringgefäss mit vier aufgesetzten Näpfen und plastischen Büsten komischer Schauspieler; aus Teanum. Sammlung hellenistischer und römischer Keramik aus Griechenland und Südrussland; darunter sogenannter megarischer Becher mit vollständig erhaltener Darstellung, aus Griechenland, ein anderer mit Jagdbildern und der Signatur *KIBPEI*, aus Südrussland. — Aegyptische Abteilung: Eine Sammlung von über 500 Lichtbildern nach Aufnahmen aus dem heutigen ägyptischen Leben und von ägyptischen Altertümern.

(Amtl. Ber. Kgl. Kunstsamml. Nov. 1915 bis April 1916)

Aegypten.

Das Metropolitan Museum in New-York und das Museum of Fine Arts in Boston haben auch während des Krieges ihre bedeutenden Grabungsunternehmungen in Aegypten und Nubien fortsetzen können. Die Expedition hat sich an den verschiedenen Stätten des alten Theben betätigt und vor allem das Grab des Surer genau untersucht. Dieses Grab eines Schreibers, Kammerherrn und Fächerträgers des Königs Amenhotep III. war schon vor einigen Jahren auf Kosten des Königs von Sachsen auszugraben begonnen worden. Damals wurden zwei wundervolle Reliefs, Amenhotep auf dem Throne darstellend, gefunden. Die Amerikaner haben nun die noch unausgegrabenen Teile des Surergrabes erforscht. Sie entdeckten u. a. eine umfangreiche Papyrushandschrift, die einen Prozess behandelt und auch wertvolle Preisangaben enthält, und einen schönen Königskopf in schwarzem Granit, der wohl Thutmes IV. darstellt.

Die nähere Untersuchung des Friedhofes der ägyptischen Garnison zu Kerma in Nubien hat ergeben, dass die Grabhügel dieses Friedhofes einen bisher noch nicht bekannten Typus darstellen. Es sind die Gräber ägyptischer Gouverneure im Sudan. Ein Kreis von 70 bis 90 Metern Durchschnitt ist auf den harten Wüstenboden gezogen und mit einem ganz niedrigen Ziegelsteinwall umgeben. Kreuzweise ziehen Mauern durch diesen Kreis, die an der Peripherie höchstens 10 cm hoch sind, während sie in der Mitte bis zu einer Höhe von 2—3 Metern ansteigen. In der Mitte befindet sich eine gewölbte Kammer, die als Grab diente. Nach den enormen Knochenfunden zu schliessen, dürften bei den Leichenfeierlichkeiten über 1000 Rinder geschlachtet worden sein.

(Kunstchronik, März 1916). W.

Aus gelehrten Gesellschaften.

Die Deutsche Orient-Gesellschaft hielt am 8. Mai ihre diesjährige (18.) Hauptversammlung ab. Dem dabei erstatteten Jahresbericht zufolge hat die Grabung in Amarna auch im vergangenen Jahre ruhen müssen. In Babylon sind die Grabungen an der Ruine Babil vorläufig abgebrochen und die Arbeiten auf die Ostfront der Hauptburg beschränkt worden. Mitte Oktober musste die Expedition beim Anmarsch der Engländer ihr Arbeitsfeld verlassen, konnte aber im Dezember nach der Schlacht bei Ktesiphon dorthin zurückkehren. Bis zum März 1916 sind die Grabungsarbeiten indessen nicht wieder aufgenommen worden. Von den Publikationen der Gesellschaft erschien im Dezember 1915 Heft 56 der Mitteilungen, enthaltend einen Versuch Hroznýs, eine Entzifferung des Hethitischen vorzubereiten, einen einführenden Aufsatz aus der Feder Eduard Meyers über die Hethiter und einen Bericht Webers über die Arbeiten an den Boghazköitexten. Von den wissenschaftlichen Veröffentlichungen der DOG wurde ausgegeben das zweite Heft des 28. Bandes (Ebeling, Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts II) und der 29. Band (Watzinger, Antike Synagogen in Galiläa). Im Druck ist eine Publikation Koldeweys über das Ištartor in Babylon, in Vorbereitung die Veröffentlichung der Aufnahme des Stadtgebiets von Amarna durch Major Timme. Die Geschäfte führt zur Zeit Professor Schäfer an Stelle des im Felde stehenden Schriftführers Professor Güterbock. Die Zahl der Mitglieder hat sich trotz des Krieges auf erfreulicher Höhe gehalten.

In der Gesamtsitzung der Berliner Akademie der Wissenschaften am 27. April legte Erman eine Arbeit Schäfers über „Nubische Texte im Dialekt der Kunuzi (Mundart von Abu Hôr)" vor. Die Texte sind im Auftrage der Akademie auf der nubischen Expedition der Jahre 1908—1910 gesammelt und geben umfassende Proben des nördlichsten nubischen Dialektes, dessen Untergang durch die Anlage des Staubeckens bei Assuan besiegelt sein dürfte. Sie sind nach Diktaten des Nubiers Samuel Ali aufgenommen und enthalten ein ungewöhnlich reiches Material zur Kenntnis des nubischen Volkslebens.

(BT, 28. 4. 16). W.

In dem general meeting des Archaeological institute of America vom 29.—31. December 1915 sprachen u. a. William J. Hinke über the significance of the symbols on Babylonian boundary stones; W. Sherwood Fox über some Egypto-Roman embroideries in the Royal Ontario Museum, Toronto; Roger S. Loomis über treatment in art of Alerander the Great's celestial journey; A. W. Husband über the year of the crucifixion; G. C. Pier über personal ornaments of the ancient Egyptians.

Aus Anlass der Panama-Pacific Exhibition fanden Sitzungen des Arch. Inst. in San Francisco und San Diego statt (2.—5. Aug. und 11.—12. Aug. 1915), wobei unter anderem George Hempel über 1. trilingual glosses — hittite, assyrian, sumerian; 2. new light on the earliest history of mediterranean civilisation; 3. Minoan seals, und William F. Badé über the jewish sabbath in the light of babylonian archaeology sprach.

Personalien.

Der Privatdozent Dr. Karl Frank in Strassburg ist zum a. o. Prof. der Assyriologie und des modernen Türkisch dortselbst ernannt worden.

Sir Gaston Maspero, der Altmeister der französischen Aegyptologen, ist gestorben. Frankreich verliert in ihm einen seiner gefeiertsten Gelehrten. Geboren am 23. VI. 1846, hat er in seinem Geburtsort Paris, — seine Eltern waren Italiener, — seine Erziehung genossen und seine Studien betrieben. Ein kurzer Aufenthalt in Südamerika entfremdet ihn nur vorübergehend der Aegyptologie, 1869 schon wird er Répétiteur für Aegyptologie an der Ecole pratique des hautes études. 1870 dient er in der französischen Armee und wird daraufhin naturalisiert. 1873 folgt er seinem Lehrer de Rougé in der Professur am Collège de France, 1881—86 wirkt er in Kairo als Leiter der französischen Gelehrtenschule und nach Mariettes Tode als Direktor der Ausgrabungen und des Museums, lehrt dann bis 1899 wieder in Paris, um schliesslich bis 1913 wieder als Directeur général du service des antiquités in englisch-aegyptische Dienste zu treten. Vor einigen Jahren wurde er in den englischen Adelstand erhoben, nach Perrots Tode zum Sekretär der Pariser Akademie gewählt. Er gehörte zahlreichen wissenschaftlichen Gesellschaften an, auch die Berliner Akad. d. Wiss. zählte ihn zu ihren Mitgliedern.

Masperos literarisches Schaffen war ungewöhnlich reich, auf jedem Gebiete der Aegyptologie hat der grosse Gelehrte durch die ungewöhnliche Fülle seiner Ideen anregend und fördernd gewirkt. Systematische Werke hat er uns nicht so sehr geschenkt, wie glänzende Essaies, in denen er namentlich für die Kunst- Kultur- und



Religionsgeschichte Grundlegendes aussprach. Für die aegyptische Philologie ist die heute freilich überholte Erstausgabe der Pyramidentexte von höchster Bedeutung gewesen.

Als Verwaltungsbeamter hat Maspero in Anlehnung an Borchardts Plan den Catalogue général des Kairener Museums und die Aufnahme der nubischen Altertümer begonnen und nach Kräften gefördert, die Neuaufstellung des Museums und die sorgfältige Bewachung der Ruinenstätten des Landes geht auf ihn zurück.

Fremden Gelehrten ist er stets freundlich und hilfsbereit entgegengetreten, und die Engherzigkeit, die so manche Museumsleiter charakterisiert, ist ihm gänzlich fremd gewesen.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Allgemeine Missionszeitschrift. 1915:
März. H. Barge, Luthers Stellung zum Islam (Schluss). — *A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten.

Archiv für Anthropologie. 1916:
N. F. B. XV. H. 1. *Carl Meinhof, Afrikanische Rechtsgebräuche (I. Ranke). — *Friedrich v. Müller, Spekulation und Mystik in der Heilkunde (I. Ranke).

Archiv für slav. Philologie. 1916:
36. Bd. 3. u. 4. H. *Miloš Weingart, Bulhaři a Carihrad před tisíciletím. Listz dějin byzantských vlcoů na osvětu slovanskou (Bulgarien und Byzanz vor 1000 Jahren) (V. J.). — *G. M. Barac, Ueber die Herkunft der annalist. Erzählung vom Ursprunge Russlands (russ.). (Will sie auf den Josippon und das Sepher-ha-Jašar zurückführen!!) (Erdmann Hanisch).

Amtl. Ber. a. d. Kgl. Kunstsamml. Mai 1916:
Archaische Thronende Göttin (Wiegand): Das Meisterwerk, das für die Beurteilung der Kunst des beginnenden 5. Jahrhunderts epochemachend ist, hat im Kriegsjahr 1915 dank der Freigebigkeit einer grösseren Anzahl von Freunden der antiken Kunst erworben werden können. Die Göttin sitzt auf einem Thron, dessen Erhaltung leider nur mässig ist. Gesicht und Körper ist ausgezeichnet erhalten, von den oberen Gliedmassen fehlen die Hände, die Fusszehen sind leicht verwittert. In der Hauptsache ist die Erhaltung der 1,5 m hohen Sitzfigur aber ausgezeichnet. Künstlerisch steht das Meisterwerk den Koren des Akropolismuseums nahe, übertrifft sie aber an Weiche des Ausdrucks.
Mathematische Aufgaben auf Papyrus (Schubart). Griechische Handschrift a d. 2. Jahrh. n. Chr. Erwerbungen. Antiquarium: 2 grosse goldene Fibeln. in attischem Grabe mit Tongefässen geometrischen Stils zusammen gefunden. Goldener Schieber, archaisch, in Form einer viergeflügelten Göttin. Grosser silberner Fingerring aus Cypern.

Anthropos. 1914:
Band X—XI Heft 1, 2. Damian Kreichgauer, Die Astronomie des Kodex Nuttall. — A. Dirr, Zehn Lieder des Lesgiers Husein Suleiman oghlu (Aschuch Sögün). — Das Problem des Totemismus. Eine Diskussion über die Natur des Totemismus und die Methode seiner Erforschung (Fortsetzung). 8. N. W. Thomas, Totemism in Southern Nigeria. 9. Fr. Graebner, Totemismus als kulturgeschichtliches Problem. A. A. Goldenweiser, The method of investigating totemism. — Antoine Zebouin, Croyances populaires à Mossoul. — D. Kreichgauer, Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit (zu Gaerte's Aufsatz Anthropos IX S. 956 ff.). — *Leopold von Schröder, Arische Religion (W. Schmidt). — *E. Seler, Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde 5. Bd. (D. Kreichgauer). — *Arved v. Schultz, Die Pamir-Tadschik (W. Koppers). — Entgegnung von F. H. Weissbach (zur Besprechung seines Buches „Die Keilinschriften der Achämeniden).

Berliner Philologische Wochenschrift 1916:
16. *M. Jastrow, Babylonian-Assyrian birth-omens and their cultural significance (E. Ebeling). — *Paul V. Neugebauer, Tafeln zur astronomischen Chronologie II (F. Boll).

Bull. di Arch. e storia Dalmata. 1914 (publ. li 15. April 1916):
N.ro. 1—12. Observazione all' iscrizione geroglifica, pubblicata da G. Jéquier sulla Sfinge nel Peristilio del Palazzo di Diocleziano a Spalato (ad pag. 174—179 di questo periodico a. 1910) 1, Uebersetzung des Artikels von G. Maspero in der Revue critique d'histoire et de litterature 1912 pag. 186 f. 2, Brief Fr. G. Bissing's an Jéquier). — Bibligrafia: *Joseph Braun, Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwickelung, Verwendung und Symbolik (1907.); *Wulff, Altchristliche und byzantinische Kunst. I. die altchristliche Kunst von ihren Anfängen bis zur Mitte des ersten Jahrtausend.

Deutsche Lit.-Ztg. 1916:
15. *Friedrich Stummer, Der kritische Wert der altaramäischen Aḫiḳartexte aus Elephantine.
16. *Eduard Seler, Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprachen-und Altertumskunde 5. Bd. (K. Sapper).
17. *Sebestyén Gyula, A magyar rovásirás hiteles emlékei (die authentischen Denkmäler der ungarischen Kerbschrift (Ludwig Rácz). — *Richard Leonhard, Paphlagonia (W. Ruge).

Deutsche Rundschau. 1916:
April. M. v. Bunsen, Aus der Asiatischen Welt. Hausbootsleben in Kaschmir.

Geographischer Anzeiger. 1916:
3. Lehnert, Die Küstensiedlungen des Mittelländischen Meeres.

Geographische Zeitschrift. 1916:
XXII 1. F. Frech, Mesopotamien und der Weltkrieg. — A. Dix, Bulgarien in wirtschafts- und verkehrsgeographischer Beziehung.
2. E. Oberhummer, Die Türken und das osmanische Reich.
3. R. Marek, Südost-Europa und Vorderasien. Wirtschaftsleben und Handelsbeziehungen. — Neuigkeiten: Stand der Bagdadbahn. — *F. Freiherr von Tunkl, Newe Reisebeschreibung nacher Jerusalem undt dem Heiligen Landte. Anno 1662 (H. Zimmerer). — *A. Herrmann, Alte Geographie des unteren Oxusgebiets (W. Ruge). — *A. Engler, Die Pflanzenwelt Afrikas (G. Karsten).

Zur Besprechung eingelaufen.

* Bereits weitergegeben.

K. Seidenstücker, Südbuddhistische Studien I. Die Buddha-Legende in den Skulpturen des Ārānda-Tempels zu Pagan. (Aus dem 9. Beiheft zum Jahrbuch der Hamburgischen Wissenschaftlichen Anstalten. XXXII 1914. Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde IV). Hamburg, 1916.

Die Türkei. Mit 215 Abbildungen. Zusammengestellt und eingeleitet von Franz Carl Endres. (Die ganze Welt im Bilde). München, Delphin-Verlag. 2 M.

Bey Oghlu, Türkische Frauen. Ihr Leben im Harem und im Spiegel türkischer Erzählungen. München, Delphin-Verlag. M. 1 80; geb. M. 2.80

Auge und Ohr im Sprachunterricht: Türkisch mit Hilfe der Sprechmaschine. Lehrheft (1. u. 2. Stufe, je 80 Pf.). Russisch ebenso. Stuttgart, M. Violet.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig

Blumengasse 2.

19. Jahrgang Nr. 9 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **September 1916**

Inhalt.

Die Berechnung rechtwinkliger Dreiecke bei den Akkadern um 2000 v. Chr.

Von Ernst F. Weidner.

Ueber die Kenntnisse der Akkader auf mathematischem Gebiete sind wir heute noch recht schlecht orientiert[1]. Ausser einigen Tafeln mit Quadrat- und Kubikzahlen und verhältnismässig zahlreichen Multiplikationstabellen kommen eigentlich nur die Bau- und Felderpläne[2] in Betracht, die uns schon für recht frühe Zeit bei den Akkadern die Fähigkeit, auch schwierigere Rechnungen auszuführen, voraussetzen lassen. Berichten ja doch auch griechische und römische Schriftsteller recht oft rühmend von der hohen Kunst akkadischer Rechenmeister[2]. Ueber die Methoden, die diese dabei anwandten, wussten wir allerdings bisher noch so gut wie garnichts. Zwar hat Pinches schon im Jahre 1900 in CT IX, pl. 8—15 zwei mathematische Texte (Berechnungen akkadischer Architekten und Feldmesser) veröffentlicht, die uns über die Rechenmethoden, die zur Zeit der 1. Dynastie von Babylon üblich waren, gar manches verraten. Aber da diese Texte wohl das schwierigste in Keilschrift Ueberlieferte darstellen dürften, so ist es verständlich, dass, von einer gelegentlichen Notiz Hommels (Beilage der *Münchener Neuesten Nachrichten* 1908, Aug. 27, Nr. 49, S. 459) abgesehen, niemand sich an die Texte heranwagte. So lange das Material nicht umfangreicher war, schien dies auch das Geratenste zu sein. Nun habe ich in den letzten Jahren erfreulicher Weise Gelegenheit gehabt, eine grössere Reihe ähnlicher Texte zu kopieren. Manchen derselben sind zur Erläuterung des Textes Figuren beigegeben, wie es auch bei einigen Abschnitten der in CT IX veröffentlichten Texte der Fall ist. Hier versprach daher ein Erklärungsversuch am ehesten Erfolg. Es ist mir denn auch geglückt, zwei Abschnitte einer dieser unveröffentlichten Tafeln inhaltlich restlos zu enträtseln. Sie berichten über zwei äusserst sinnreiche Methoden, deren sich die Akkader um 2000 v. Chr. zur Berechnung rechtwinkliger Dreiecke bedienten und die ich im Folgenden mitteilen will.

Beiden Abschnitten ist die folgende Figur vorausgeschickt:

40

10

Dazu bietet der erste Abschnitt folgenden Text:

1. *2 ú da 40 ú šìr zi-li-ip-ta-šú en-nam za-e 10 sag*

2. *šá-ne 1 40 ta-mar ka-bi-rum 1 40 a-na 40 ú šìr i-ši-ma*

3. *1 6 40 ta-mar a-na tab-ba 2 13 20 ta-mar a-na 40 ú šìr*

4. *daḫ-ḫa 42 13 20 zi-li-ip-ta ta-mar ne-pi-šum*

[1] Vgl. Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik* I (Babylonier).

[2] Vgl. zuletzt Deimel, ZA XXII, S. 17 ff., XXIII, S. 107 ff. und die dort zitierte Literatur.



1. 2 Ellen (?) Seite (?), 40 Ellen Tiefe (?). Seine Diagonale berechne du! 10 (ist) die Höhe,
2. als Quadrat 1 40 erhältst du. Die Quadratfläche 1 40 auf 40 Ellen Tiefe (?) ist sie,
3. 1 6 40 erhältst du. Zu verdoppeln, 2 13 20 erhältst du. Zu 40 Ellen Tiefe (?)
4. hinzufügen, 42 13 20 als Diagonale erhältst du. (Also) ist es gemacht worden.

Bemerkungen. Der Text ist aus teils sumerischen, teils semitischen Phrasen zusammengesetzt. Daß die sumerischen Phrasen auch sumerisch zu lesen sein werden, halte ich mit Poebel (OLZ 1911, Sp. 241 ff.) für das wahrscheinlichste. — 1. Der Anfang der Zeile ist mir nicht recht verständlich. Worauf bezieht sich die 2? *Ú* ist doch wohl sicher als *ammatu* „Elle" zu fassen. Auch *DA* mit „Seite" zu übersetzen, scheint das Nächstliegende zu sein (s. Delitzsch, *Sumer. Glossar*, S. 130). *ŠÌR*, das auch in CT IX häufig vorkommt, muss Ausdruck für irgend eine Dimension sein (vgl. besonders CT IX, pl. 8, 1. 2. 44. pl. 12. 17. pl. 14, I, 5. 9. 11. 13. 17. II, 5 usw.). Da nun *ŠÌR* = *naḳbu* „Tiefe" ist (s. Brünnow Nr. 4558), dürfte die obige Uebersetzung wohl zu recht bestehen. *ziliptu* = „Diagonale" ergibt sich ohne Weiteres aus dem Zusammenhang. Das darauf folgende *en-nam* muss die Bedeutung „berechnen" haben (vgl. CT IX, pl. 8, 3/4. 44/45. pl. 9, 9. 30. 36. pl. 10, 1/2. 5. 14. 18. 32. pl. 11, 3/4. 27. 33. pl. 12, 25. 35. pl. 14, 16/17. pl. 15, III, 25). *za-e* = „du" ist bekannt (s. Delitzsch, *Sumer. Gramm.*, S. 24 f.). — 2. Die Bedeutung von *ŠÁ-NE* als „Quadrat" ergibt sich ohne Weiteres aus dem Zusammenhang. Zur Erklärung wüsste ich aber vorläufig nichts weiter beizutragen. *kabiru*, eigentlich „die Breite", dann die „breite Fläche", hier speziell „das Quadrat". — 3. Zu *tab-ba* „verdoppeln" s. Delitzsch, *Sumer. Glossar*, S. 152; vgl. auch CT IX, pl. 8, 46. pl. 9, 7. 8. pl. 11, 4. pl. 12, 28. pl. 14, II, 21. Es kommt auch einfach in der Bedeutung „multiplizieren" vor (s. CT IX, pl. 10, 44. 50). — 4. *DAḪ* = *eṣêpu* „addieren" s. Delitzsch, *Sumer. Glossar*, S. 134; Parallelstellen: CT IX, pl. 8, 47. pl. 9, 9. 10. pl. 11, 12. 24. 31. pl. 12, 47. pl. 15, III, 2. 4. 11. *nepišum* findet sich auch in CT IX regelmässig am Schlusse der einzelnen Abschnitte, in der Mehrzahl der Fälle mit vorangehendem *ki-a-am* „also" (einmal auch *ki*, pl. 12, 49). Hommel (*Beilage der Münchener Neuesten Nachrichten* 1908, Aug. 27, Nr. 49, S. 459) übersetzt: quod erat demonstrandum. Diese Erklärung ist unbeweisbar. *nepišum* ist Permansiv IV, 1 von *epêšu* „machen", bedeutet also: „es ist gemacht worden". Da orientalische Wissenschaft nie um ihrer selbst willen betrieben, sondern stets Tendenzwissenschaft gewesen ist, so ist der hier behandelte Textabschnitt natürlich von dem Akkader nicht deshalb niedergeschrieben worden, um zu zeigen, wie zu seiner Zeit rechtwinklige Dreiecke berechnet wurden, sondern er wird einen sehr realen Hintergrund gehabt haben. Es handelt sich wohl um die Berechnung eines Architekten oder Feldmessers, der seine Aufgabe dann entsprechend der Rechnung ausgeführt hat.

Es handelt sich also um die Berechnung der Diagonale eines Rechtecks, dessen Seiten gegeben sind. Die Aufgabe ist identisch mit der, die Hypotenuse eines rechtwinkligen Dreiecks aus den Katheten zu bestimmen[1]. Diese Aufgabe wird heute mit Hilfe des pythagoräischen Lehrsatzes gelöst (a und b Katheten, c Hypotenuse. $c = \sqrt{a^2 + b^2}$). Da dem babylonischen Mathematiker des Zeitalters Ḫammurapis dieser nicht bekannt war, musste er sich auf andere Weise zu helfen suchen. Bereits die erste eben mitgeteilte Lösung kann man nicht anders als äusserst geistreich bezeichnen. Sie beruht vor allem auf einer ausserordentlich geschickten Ausnutzung der Elastizität des babylonischen Sexagesimalsystems. Der Gang der Lösung ist folgender: Gegeben sind die Katheten a = 40 und b = 10. Es wird nun zunächst die Kathete b aufs Quadrat erhoben. Das ergibt 100. Diese Zahl wird mit der Kathete a multipliziert. Das Produkt ist 4000. Diese Zahl wird in Keilschrift geschrieben: 1 6 40, d. i. 1 (3600) + 6 (·60) + 40. Man kann diese Zahl aber auch auffassen als $1 + 6\left(\frac{1}{60}\right) + 40\left(\frac{1}{3600}\right) = \frac{4000}{3600}$ = 1, 11. Mathematisch ausgesprochen wird also das Produkt aus $b^2 \cdot a$ durch 3600 dividiert. Der daraus sich ergebende Quotient ist 1,11. Dieser wird nun mit 2 multipliziert und das Produkt zu Kathete a = 40 addiert. Die Summe, also 42, 22, soll die gesuchte Hypotenuse sein. Allgemein gültig kann also der Gang dieser Lösung in die Formel gebracht werden (a und b Katheten, c Hypotenuse):

$$c = a + \frac{2\,a \cdot b^2}{3600}$$

Nach dem pythagoräischen Lehrsatz ergibt sich als Grösse der Hypotenuse, wenn die Kathete a = 40 und b = 10 ist, 41,23. Der akkadische Wert weicht also um + 0, 99 davon ab. Von peinlicher Genauigkeit kann mithin nicht die Rede sein. Wenn wir aber, wie bereits ausgeführt, bedenken, dass es sich hier nur um angewandte Mathematik im Dienste des Architekten und Feldmessers handelt, so werden wir zu einer milderen Beurteilung kommen. Dass es diesen Herren bei ihren Arbeiten nicht immer auf grösste Genauigkeit angekommen ist, ist uns ja bereits zur Genüge bekannt.

Die zweite Lösung, zu der wir uns jetzt wenden wollen, ist von viel grösserer Feinheit. Der Text hat folgenden Wortlaut:

1. . . . . . . *2 ú da zi-li-(ip-)ta-šú en-nam*
2. *za-e 10 da šá-ne 1 40 ka-bi-ra ta-mar*
3. *igi- 40 ú šìr-dú-a a-na 1 40 ka-bi-ri i-ši*
4. *2 30 ta-mar* $^1/_2$ *2 30 dùg-bi 1 15 ta-mar 1 15*
5. *[a-na 40 ú šìr daḫ]-ḫa 41 15 ta-mar 41 15*
6. *[zi-li-ip-ta ta-mar] ne-pi-šum*

1. . . . . 2 Ellen (?) Seite (?). Seine Diagonale berechne
2. du! 10, die Seite, das Quadrat: 1 40 als Quadratfläche erhältst du.

[1] Das rechtwinklige Dreieck ist also bei den Babyloniern zuerst als halbes Rechteck in Erscheinung getreten. Das Gleiche ist für China nachgewiesen (s. Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, I, S. 679 f. Vacca, *Bollettino di bibliografia . . . della scienze matematiche* 1905, Oct.-Dec.).



3. 40 Ellen Tiefe(!) in 60 ist auf 1 40 der Quadratfläche,

4. 2 30 erhältst du. Die Hälfte von 2 30, als seinen Quotienten 1 15 erhältst du. 1 15

5. [zu 40 Ellen Tiefe(?) hinzu]fügen, 41 15 erhältst du. 41 15

6. [als Diagonale erhältst du]. (Also) ist es gemacht worden.

Bemerkungen: Die meisten Fachausdrücke haben bereits oben ihre Erklärung gefunden. 3. *igi-dú-a* mit einer zwischen *igi* und *dú* eingeschlossenen Zahl bedeutet sachlich, dass die nächst höhere Potenz von 60 durch die eingeschlossene Zahl dividiert wird (vgl. CT IX, pl. 8, 10. 20. 31. 32. pl. 9, 2. 5. 13. 16. 24 30. 36. 45 usw.). In unserem Falle bedeutet *igi- 40 ú šir- dú-a* also $\frac{60}{40}$ = 1,5. Für die sprachliche Deutung des Fachausdruckes *igi dú-a* vermag ich noch nichts Sicheres beizubringen. — 4. Dass *DÙG* das Resultat einer Division, also den Quotienten, bezeichnet, war schon aus CT IX ohne weiteres zu entnehmen (s. dort pl. 8, 5. 6. 8. 30. pl. 9, 15. pl. 11, 14. 17. 39. 42. pl. 14, II, 10. 19).

Der Gang der Lösung ist folgender: die Kathete b = 10 wird aufs Quadrat erhoben. Das gibt 100. Diese Zahl 100 wird nun mit einem Bruche multipliziert, dessen Nenner der Kathete a entspricht und dessen Zähler die nächst höhere Potenz von 60 ist. Für unseren Fall lautet dieser Bruch also $\frac{60}{40}$ = 1, 5. Das Produkt aus b^2 und a ergibt mithin 150. Diese Zahl wird halbiert; das Resultat ist 75. 75 wird nun in Keilschrift geschrieben: 1 (·60) + 15, was auch gedeutet werden kann als 1 + 15 $\left(\frac{1}{60}\right)$ = 1,25. Die Elastizität des akkadischen Sexagesimalsystems ist also auch hier ausgenutzt. Der akkadische Rechenmeister hätte indessen auf eine viel einfachere Weise verfahren können. Den bisherigen Gang der Rechnung kann man auf die Formel bringen: $\frac{b^2 . 60}{a . 2 . 60}$ Darin heben sich ohne weiteres die Zahlen 60 im Zähler und Nenner fort, so dass der gegebene Gang der Rechnung gewesen wäre: Quadrat der Kathete b = 100, dividiert durch das Doppelte der Kathete a (80), Resultat = 1,5. Diese Zahl 1,5 wird nun zur Kathete a hinzugezählt, was 41,25 ergibt. Dieses soll die gesuchte Hypotenuse sein. Der Gang der Rechnung lässt sich in allgemein gültige Formel fassen:

$$c = a + \frac{b^2 . 60}{a . 2 . 60} = a + \frac{b^2}{2 a}$$

Vergleichen wir nun mit dem Endergebnis unseres Textes das Resultat, welches sich bei Berechnung nach dem pythagoräischen Lehrsatz ergibt, so finden wir nur eine Differenz von + 0,02. Die Genauigkeit ist also sehr gross. Zeigen wir das zur Veranschaulichung an einem Beispiel. Wir nehmen an, ein akkadischer Architekt hatte in einem Zimmer von den Seiten 40 Ellen und 10 Ellen eine Diagonalwand von einer Ecke zur gegenüberliegenden zu ziehen. Der Elle sei eine Länge von 49, 5 cm zu Grunde gelegt (s. Thureau-Dangin, JA 1909, Jan./Fév., p. 97). Dann würde die längere Seite 19,08 m, die kürzere 4,95 m messen. Hätte der Architekt nun die Diagonalwand nach der ersten Formel berechnet, so hätte er dafür den Wert 20, 8989 m erhalten. Bei Berechnung nach der zweiten Formel wäre das Resultat 20, 4188 m gewesen. Bei Zugrundelegung des pythagoräischen Lehrsatzes erhalten wir 20, 4088 m. Die Differenz beläuft sich also im ersteren Falle auf 0,4901 m, d. h. fast einen halben Meter, im letzteren Falle dagegen nur auf 0,01 m, d. h. einen Zentimeter.

Zur weiteren Veranschaulichung des verschiedenartigen Wertes der beiden Formeln füge ich hier nun noch eine kleine Tabelle an. Die ersten beiden Spalten enthalten die Werte für die Katheten a und b, b konstant = 10 gesetzt, a von 10 stetig um 10 bis zu 100 wachsend. Die dritte und vierte Spalte geben die Grösse der Hypotenuse c, nach den akkadischen Formeln berechnet (I und II), die fünfte Spalte dasselbe auf Grund des pythagoräischen Lehrsatzes (III), die sechste und siebente die Differenz zwischen I und III bez. II und III (IV und V).

a	b	I	II	III	IV	V
10	10	10,56	15	14,15	— 3,59	+ 0,85
20	10	21,11	22,5	22,36	— 1,25	+ 0,14
30	10	31,66	31,67	31,62	+ 0,04	+ 0,05
40	10	42,22	41,25	41,23	+ 0,99	+ 0,02
50	10	52,77	51,00	50,99	+ 1,78	+ 0,01
60	10	63,33	60,83	60,83	+ 2,50	0
70	10	73,88	70,71	70,71	+ 3,17	0
80	10	84,44	80,62	80,62	+ 3,82	0
90	10	95,00	90,55	90,55	+ 4,45	0
100	10	105,55	100,50	100,50	+ 5,05	0

Die Tabelle zeigt, dass die erste akkadische Formel das brauchbarste Resultat lieferte, wenn die Kathete a etwa dreimal so lang war wie die Kathete b. Je mehr sich a von diesem Werte in auf- und absteigender Linie entfernte, um so grösser wurde der Fehler. Ein ganz anderes Resultat liefert die Formel 2. Hier ist der Fehler relativ am grössten, wenn der Wert von a am niedrigsten ist. Mit dem Wachsen desselben wird er immer kleiner, um fortan völlig zu verschwinden, wenn a etwa das Sechsfache von b erreicht hat. So ergibt sich also als Endresultat unserer Untersuchung, dass die erste Formel nur einen bedingten Wert besitzt, während die zweite Formel, wenn man die so überaus frühe Zeit berücksichtigt, nicht anders als ein ausserordentlich feiner Lösungsversuch des Problems bezeichnet werden kann[1].

[1] Auf die Tatsache, dass zwei Formeln von so verschiedenem Werte auf der gleichen Tafel Platz gefunden haben, hinzuweisen, wird gewiss nicht ohne Wert sein.



Bleibt endlich noch die Frage, wie die Akkader zu den beiden Formeln gekommen sind. Wissenschaftlich-mathematischen Untersuchungen werden sie sicher nicht ihr Dasein verdanken. Sie sind ebenso aus dem Bedürfnis der Praxis heraus entstanden, wie so manches Andere, wovon die Akkader schon in sehr früher Zeit zur Verwunderung moderner Wissenschaft Kenntnis gehabt haben.

Zu den religiösen Assurtexten Heft I.

Von E. Ebeling.

Ein kurzer Weihnachtsurlaub hat mir gestattet, eine Reihe von Stellen in meinen „religiösen Assurtexten I", wo mir Zweifel an der Richtigkeit meiner Lesung kamen oder von anderer Seite geäussert wurden, nachzusehen. Das Ergebnis der Collation sei hier wiedergegeben, da es mir wohl vorläufig nicht möglich ist, den Band (abschliessend mit dem 4. Heft) zu beenden.

Nr. 1, Vs. Z. 19 ist von dem zu erwartenden gab nur mu vorhanden.

Z. 22 ist vielleicht i über Rasur geschrieben.

Z. 26 ist vielleicht e in se-pi-e über Rasur geschrieben.

Rs. Z. 9 steht li-pir(!)-du da.

Nr. 3, Vs. Z. 16, 6 šul-bir(!) gemeint, es fehlt aber der wagerechte Keil wie in meiner Wiedergabe.

Nr. 5 Rs. ist Duplikat von Langdon, Lit. 8 bis.

Nr. 6, Z. 15 Ende erg.: e-m[u-*ka*], vgl. Z. 13.

Z. 18 Ende wohl šú.

Nr. 7, Vs. Z. 10 i-na ina(!) ba-lu-ka.

Nr. 8, Vs. Z. 4 Ende: i-za-bi-bil(!). Z. 5 müsste am Anfang en-lil-ki stehen; ich sehe zwischen lil und ki noch einen senkrechten und unten einen kleinen schrägen Keil. Z. 10 ist am Anfange das Zeichen asilal, das man erwartet, scheinbar nicht vorhanden; ich sehe vielmehr in dem šar ein Si+Lal.

Nr. 9, Vs. Z. 14 K bad A!

Nr. 10, Vs. Z. 20. 3. Zeichen nicht nak, wie zu erwarten, sondern akâlu.

Nr. 11, Rs. Z. 7 nicht li-' ma(!)-ri-e, wie Nr. 10, Vs. Z. 19 sondern eher am(!)-ri-e. Die Stelle ist paläographisch nicht sicher, auf keinen Fall hat aber, wenigstens soviel ich erkennen kann, ma dort gestanden.

Nr. 12, Vs. Z. 6 lese ich ina ap-si-i ana par-ṣi ez-zu-te Šú . . .

Nr. 13, Rs. Z. 12 steht am Anfang zu statt su.

Nr. 14, Col. II, Z. 31 lese ich ûma ma i-na mâti ab-nu il-la-bir(!). Ṣab (Bir) steht auf dem Original. Im übrigen mache ich auf Col. III, Z. 32 u. 38 aufmerksam, wo der Schreiber eklatante Fehler gemacht hat.

Nr. 15, Vs. Z. 4 Ende natürlich zu lu-ut-t[a!-' -id] zu erg. Rs. Z. 19 hat das Original ein seltsames Zeichen für Marduk statt Amar, Ud Amar.Ṣab!

Nr. 16, Vs. Z. 15 mu-nu-lalaḫ-gi-eš! gemeint. Niš zu sehen. Rs. Z. 15 scheint das Orig. die bab. Form von Un zu haben. Z. 31 Ti La.Ba! für Ti.La.Su viell. Rasur.

Nr. 17, Vs. Z. 6 mag kap-pa-šú(!) beabsichtigt sein; ich sehe immer noch zwei senkrechte Keile, vielleicht ist der vordere ein zufälliger Kratzer.

Nr. 18, Rs. Z. 20 sind die wagerechten Keile bei bîtu durchgezogen.

Nr. 23, Z. 13 lese ich balâṭ at; Ti.At im Original.

Nr. 25, Col. I, Z. 10 ša zi-na-at Nam!-šu im Orig.; ebenso Col. II, Z. 4 Anf. ilu Šá!-gan. Richtig wiedergegeben ist Z. 14, 19, 20, Col. III 20, 21; Col. III, Z. 18 steht Nir(!)-ma für Tir-ma. Z. 25 ist gemeint ú-šam-sa-ku ilu ia!-um-ma, mehr als wiedergegeben worden ist, war aber seiner Zeit nicht zu sehen.

Nr. 26, Vs. Z. 5 steht uk-tam! lìb-bi;

Z. 5 6 ḫi! für bêltu, ebenso Rs. 5; Z. 6 fehlt la.

Rs. Z. 18 steht für ilu eru'a ilu A.Gab.A.

Nr. 27 sind die Bezeichnungen Vorderseite und Rückseite zu vertauschen (nach Zimmern, briefl. Mitt. vom 6. 7. 1915).

Nr. 28, Vs. 8 Ende vielleicht is gemeint. Rs. Z. 1 ist bei De ein wagerechter Keil vorn abgebrochen.

Nr. 29, gehört zu Nr. 42 wie durch K 8087 + K 6679 (unveröff.) erwiesen wird.

Nr. 30 ist (leider sehr fehlerhaftes) Duplikat zu Šurpu 8. Vs. Z. 1 ist von mir richtig wiedergegeben.

Vs. Z. 18 ilu nin bît(!); Z. 21 šiptu! i-širusw.. Z. 25 šiptu(!) azag-sud; Z. 29. ilu šú-pu-ú; Z. 30 ilu la-ga(!)-rak; Z. 31 ilu lugal-marad-šá(!): Z. 34 wie meine Wiedergabe. Rs. 11 wohl up-šá[-še]

Nr. 31, Vs. Z. 28 hat das Orig. ú-ša-lid(!)-ma; Rs. Z. 2 ina zumur (Su)! mur ni-ši.

Nr. 32, Z. 7 hat das Orig. Mal mit Pa! Z. 34 viell. nišê meš! für idlê meš? Z. 35 Anfang so wie wiedergegeben; man erwartet al-si-ka. Z. 37 hat das Orig. Azag für ištar nach Photo.

Nr. 33 Vorders. Z. 18 u. 25 sind die wagerechten Keile vorn abgebrochen: es ist zu schraffieren.

Nr 34, Z. 20 hat das Orig. ilu Gišgal (Br. 941)-lù-dug.

Nr. 35, Rs. Z. 17 hat das Orig. mu-šim Zi meš; Z. 19 at-ta(!)-nu



Z. 22 im Orig. ti tú f. ti la(!); ḫa-sis(!) ist gemeint Z. 23 mur-sig(!) für mur-ṣi? Z. 25 ša(!)-sis-te (für ḫa-sis-te).

Nr. 37 ist ein ganz schlechtes Erzeugnis der Beschwörungstafelfabrik; fast auf jeder Zeile steht ein Fehler. Bearbeitung folgt demnächst in der OLZ.

Nr. 38, Vs. Z. 10: das Orig. hat a-na ṣi(!)-it, Z. 26 Kú (akâlu) für Nak (šatû)(!) mê Rs. Z. 34 a. ter ohne ku.

Nr. 39, Vs. Z. 20 ist kal ḫi zusammengedrängt.

Nr. 42, Vs. Z. 22 im Orig. A. Ku. Ter! Z. 25 ist in paššûru von dem Winkelhaken der obere zweite wagerechte Keil fortgedrückt, so dass innen ein Zeichen wie du steht. Rs. 6 ist zu lesen ina pi-ti-iḳ-ti; vom iḳ fehlt im Orig. der erste senkrechte Keil. Z. 19 hat das Orig. li-ri-šu-nik(!)-ka. Vgl. übrigens Bem. zu Nr. 29.

Nr. 44, Vs. Z. 22 gewiss ta(!)-ḫi-ru, aber in der Form, wie in meiner Wiedergabe.

Nr. 46, Z. 20 hat das Orig. ḳab-li(!).

Zusatz. Im zweiten Hefte sind folgende Stellen zu bessern.

Nr. 58, Vs. 41 nap-tan(!) ina êkurri

Nr. 55, Rs. Z. 3 l. [muš-te-] '-u(!)al!-ka-kat . . . (Schroeder).

Nr. 59, Vs. Z. 17 ist ilu ištar(!) zu lesen; oben rechts ist ein Keil hinzuzusetzen; Azag statt ištar steht in einem meiner Exemplare, in den andern ist richtig ištar. Z. 21 hinter dem Bruch steht vielleicht der Rest von ú; das Ende ist wohl Zi(napišti)-[i]a(!) ki-[bi] zu lesen. Ueber andere Stellen des 2. Heftes demnächst.

Mummu = Logos?

Von Franz M. Th. Böhl.

Für *Mummu* als Gottheit oder göttliches Prinzip ist die Erklärung Jensens (KB. VI 1, 302 f.) neuerdings fast allgemein anerkannt[1]. Jensen erklärte *Mummu* als „Form" oder „Gestalt" und leitete das Wort vom selben Stamm ab wie *ummânu* „Künstler". Diese Erklärung hat die älteren, bei Muss-Arnolt, Handwörterbuch I 552 f. aufgezählten Ableitungen verdrängt. Besser als eine dieser älteren schien sie zu passen zur Erklärung des Μωυμῖς bei Damascius als des νοητὸς κόσμος (vgl. KAT.[3] 490).

Jensens Ableitung beruhte auf den Syllabarstellen Brünnow Nr. 6725 und 6734, ferner auf der verstümmelten Stelle eines assyrischen Kommentarfragments zur ersten und zur siebenten Tafel des Weltschöpfungsepos: CT. XIII 32 Obv. 2. Die Grundlage ist jedoch in beiden Fällen zweifelhaft.

An der erstgenannten Stelle (Brünnow 6725 = Sb II 24, Delitzsch, Lesestücke[5] S. 98, Nr. 90) erscheint *mummu* als Erklärung des Ideogramms *Umun*. Eine andere Erklärung dieses Ideogramms ist nach Brünnow 6734 (= CT. XVIII 44 Obv. 57 f.) *um-ma-* . . . Zu ergänzen ist hier, wegen der parallelen Stelle bei Meissner, Selt. assyr. Ideogr. Nr. 4816 (vgl. auch CT. XII 36 Obv. 41), nicht *-nu*, sondern *-tum* oder *-a-tum*. Die sich an beiden Stellen (sowie Meissner SAI. Nr. 6395, 6399, vgl. auch Delitzsch, Sumer. Glossar 52, s. v. *I. umun)* findende Redensart *ummâtum ša erê* bezieht sich aber höchstwahrscheinlich nicht auf das „Formen" oder „Bilden", sondern auf das „Heisslaufen" des Mahlsteines. Der Stamm ist אמם$_3$. Das Ideogramm, dessen ursprüngliche Bedeutung der flammende Ofen sein dürfte (Barton, Babyl. Writing II 155), steht hier in seiner ursprünglichen Bedeutung.

Auf Grund der Syllabare lässt sich *mummu* also nicht von demselben Stamm ableiten wie *ummânu*" „Bildner, Künstler" ($\sqrt{}$*אמם$_1$?, doch eher $\sqrt{}$אמן$_1$!). Eher möglich wäre ein Zusammenhang mit אמם$_3$, etwa in der Bedeutung „Hitze". Doch ist dieser Zusammenhang bereits wegen der Verbindung *Mummu's* mit dem Ozean und der Wassertiefe unwahrscheinlich.

Die Kommentarstelle Cun. Texts XIII 32 Obv. 2 (zuerst veröffentlicht von Delitzsch, Weltschöpfungsepos 58 f.) ist ganz unsicher. Selbst vorausgesetzt, dass die Ergänzung der erhaltenen Reste zu *nab-n[i-tu]* unanfechtbar ist, und vor allem, dass sich dieses Wort auf ein gleichfalls erst zu ergänzendes *Mummu* bezieht: so bleibt immer noch „Schöpfung, Geschöpf, Sprössling" für dieses *nabnîtu* die nächstliegende Uebersetzung. Wurde *Mummu* hier vielleicht als der Sprössling des *Apsû* und der *Tiâmat* vorgestellt, wie auch Damascius es voraussetzt? In diesem Fall wäre zu ergänzen: *[. . . Mu-um-mu] nab-n[i-it-su-nu]*, und vorher müsste von *Tiâmat* die Rede gewesen sein, ebenso wie in Z. 1 von *Apsû*. Doch ist hier alles unsicher.

Nun findet sich, wie längst bekannt, auf der Rückseite derselben Tafel (Rev. 10, vgl. dazu King, Creation I 170) die Erklärung: *mu-um-mu [=] rig-mu*. Neben der oben besprochenen Syllabarstelle Sb Nr. 90 enthält

---

[1] Vgl. z. B. Ungnad bei Gressmann, Texte und Bilder I 2 Anm. 9 („Form, Bildung"), Theol. Lz. 1915, 50 („Form, Formprinzip"); Hehn, Gottesidee 1 („Urform"); W. B. Kristensen in: Theol. Tijdschr. 1911, 15 f. („Form, Idee").—King, The seven Tablets of Creation I p. XXXVIII n. vermutete neben *mummu* „form, pattern" ein zweites Wort *mummu* in der Bedeutung „chaos, confusion". A. Jeremias, Das A. T. usw.[2] 6 f., 82 Anm. 4, Handbuch d. altorient. Geisteskultur 14, 22 erklärt *Mummu* (ohne Etymologisierungsversuch) für die personifizierte Weisheit.

diese Stelle die einzige authentische Erklärung unseres Ausdruckes in den bisher bekannten Keilschriftquellen. *Rigmu* bedeutet „Geräusch, Geschrei“; im vorliegenden Zusammenhang ist wohl, da unmittelbar vorher vom Zusammenballen(?) der Wolken die Rede zu sein scheint, an die göttliche Stimme des Donners zu denken[1]. Und das Zeichen *UMUN* Sb Nr. 90 bedeutet nach Meissner SAI. Nr. 4809, 4811, vgl. 4817 auch *ḳibû* „sprechen“ und *šasû* „rufen“[2]. Kann *mummu* von einem Verb abgeleitet werden, das „Geräusch machen, sprechen“ bedeutet?

Betrachten wir die Form näher. Die Ableitung von einer Wurzel מםא ist unwahrscheinlich. Hiervon müsste das Partizip II 1 oder ein von diesem Partizip abgeleitetes Nomen *mummimu* lauten, wie *mullilu* von אלל. Ohne jede Schwierigkeit dagegen ist die Ableitung von אמה. Von diesem Stamm kann das Partizip II 1 nicht anders lauten als *mummû*, und die Verlängerung des Endvokals fällt im Auslaut weg.

$אמה_1$, *amû*, wovon *amâtu* „Wort, Angelegenheit“, bedeutet nun nichts anderes als „reden“, dann auch „denken, planen“. Der Imperativ II 1 von diesem Verbum (*umma*) dient bekanntlich zur Einführung der direkten Rede[3].

Somit erhebt sich die Frage, ob *Mummu* von diesem Verb abzuleiten ist. Grammatisch steht dem nichts im Wege. Und die beiden oben erörterten authentischen Erklärungen des Wortes scheinen diese Ableitung zu stützen.

Sofort drängt sich die Analogie mit dem Λόγος auf. Die Verwandtschaft der Grundgedanken schien schon längst deutlich. Nicht umsonst wird *Mummu*, das Kind der Wassertiefe, gleichgesetzt mit Ea, dem Gott der Weisheit, sowie auch mit Marduk, dem Schöpfergott. Nicht umsonst heisst die babylonische Tempelschule *bît mummu*. Nicht umsonst bezeichnet schliesslich Damascius, oder vielmehr sein Gewährsmann Eudemos von Rhodus, seinen Μωυμῖς geradezu als das „geistig vorzustellende Weltall“, „die Welt als Vorstellung“. Tritt nunmehr zur Ideenverwandtschaft auch die verwandte ethymologische Ableitung? Ist *Mummu* sprachlich wie sachlich der direkte Vorläufer des Logos?

---

[1] Dies spricht gegen Jensen's Vorschlag (KB VI 1, 303), *bi-iš-mu* „Form“ oder gar *šim-mu* (unbekannter Bedeutung) zu lesen: zwei ad hoc postulierte Nomina.

[2] Allerdings wäre in diesen Bedeutungen für die sumerische Lesung des Ideogramms eher *dé* als *umun* zu erwarten, vgl. das häufige *gù-dé* (Delitzsch, Sumer. Glossar 106). Dieses *gù-dé* (geschrieben mit dem Zeichen *UMUN*) ist übrigens nach Brünnow Nr. 700 geradezu = *rigmu*.

[3] Vgl. zu dieser Erklärung von *umma:* Ylvisaker, Zur babylon. und assyr. Grammatik 58 Anm. 4. Analog ist *šumma* „setze, nimm an“.

Eine Bejahung dieser Frage scheint uns nur möglich, wenn ein Einwand von vornherein abgeschnitten wird: die Logosidee sei für das alte Babylonien zu kompliziert und vor allem zu abstrakt. Natürlich ist sie das, wenn man gleich an die Stoa oder Philo oder selbst nur an Heraklit denkt. Aber einfache Hypostasierung des göttlichen Wortes findet sich gerade auf babylonischem Boden häufig[1]. Und von hier war es nur ein Schritt zur Hypostasierung des göttlichen Schöpfungsplanes oder der göttlichen Weisheit. Zur Rolle einer wirklich selbständigen Gottheit hat es der in der ersten Tafel des Weltschöpfungsepos sehr unfreundlich behandelte[2] *Mummu* übrigens nie gebracht. Das wird schon erwiesen durch sein Fehlen in den Götterlisten CT. XXIV und XXV.

---

amêlu kiništum = אַנְשֵׁי הַכְּנֶסֶת

Von Otto Schroeder.

Das Wort *kiništu* war bisher nur bekannt aus einem in PSBA X von Budge veröffentlichten Neriglissar-Zylinder; dort heisst es Col. II 8—10: [8]*abar (ŠÚ.KAL) maḫirtim Êsagila miḫrat iltânu,* [9]*ša ramkûtim ki-ni-iš-ti Êsagila* [10]*ramû kiribša* . . . . . Auf die einzelnen bisher gegebenen Uebersetzungen[3] der Stelle näher einzugehen, erübrigt sich. Langdon's Wiedergabe von *kiništu* durch „Weihgeschenke“ ist geraten; die übliche richtige Uebersetzung der Stelle lautet etwa: „das gegen Norden vorgelagerte Bauwerk, in welchem die *ramku*-Priester[4], die *kiništu* von Êsagila, wohnen . . .“ Dazu bemerkt Frank (Studien S. 60): „Diese Stelle dürfte zeigen, dass die *ramku*-Priesterschaft (und

---

[1] Vgl. z. B. Enuma eliš IV 4, 6, wo Marduks Wort geradezu als *Anu* bezeichnet wird. Zahlreiche andere Beispiele für die Verherrlichung der mächtigen Wirkung göttlichen Wortes finden sich bei Langdon, Sumerian and Babyl. Psalms. Aehnlich in Aegypten das „Wort“ des Ptah, vgl. Erman, Die ägyptische Religion[2] 46 f.; Breasted-Ranke, Geschichte Aegyptens 294 f.

[2] Aus der Allgemeinheit der Grundbedeutung folgt, dass der Charakter des *Mummu* abhängig ist von der Gottheit, deren Emanation er darstellt. *Mummu Tiâmat*, sowie *Mummu*, der *sukkallu* des *Apsû*, sind somit für den Dichter von Enuma eliš schlechte, „widergöttliche“ Gewalten. Die Annahme einer doppelten Ableitung für *Mummu* (King; vgl. oben die erste Anm.) ist überflüssig.

[3] Bezold (KB III 2 S. 78 f.; mit Anm. von H. Winckler); Hommel (Geschichte S. 776; s. auch Muss-Arnolt, WB S. 410 b.); Langdon (VABIV S. 216 und verbessert im Glossar S. 355 s. v. *ramû*); Frank (Studien zur Babylon. Religion I S. 60). —

[4] Haupt hat im Oktober 1915 in AJSL 32 Nr. 1 die Gleichung *ramku* = כֹּמֶר (vgl. 2. Kön. 23, 5; Hosea 10, 5; Zeph. 1, 14) aufgestellt. Von dem in den Amarnatexten (Knudtzon, VAB II Nr. 1, 15. 33) genannten *amêlu ka-mi-rum* ist mindestens zweifelhaft, ob er ein Priester war.

auch wohl andere) für sich zusammen wohnte, und zwar im bez. am Tempel." *kiništu Ésagila* kann entweder Apposition zu *ramkûtim* sein oder ein davon abhängiger Genitiv. In jedem Falle liegt eine Bedeutung wie „(Priester-) Kollegium von Esagila" nahe.

Seither haben die aus Warka stammenden Kontrakte der Seleukidenzeit, die Clay (Babylonian Records II) veröffentlicht hat, eine Reihe neuer Belegstellen geliefert, die lehren, dass an verschiedenen Tempeln von Uruk „Kollegien" bestanden; ich notiere hier:

N. N., *ša ištu* (*TA*) *amêlu ki-niš-tum ša bît ilâni meš ša Uruk* (45, 2)

N. N., *ša ištu amêlu ki-niš-tum ša bît ilu Anu* (47, 36)

N. N., *ša ištu amêlu ki-niš-tum ša bît-riš* (41, 32. 38. 46, 29. 47, 3; Var. 41, 24 *bît-ri-eš*).

amêlu ki-niš-tum vergleiche ich mit den aus dem Mischna-traktat Pirqê abôt 1, 1 bekannten אַנְשֵׁי כְנֶסֶת הַגְּדוֹלָה, wörtlich „Männer der grossen Versammlung"[1]. Das targumische כְּנִישָׁא, כְּנִישְׁתָּא bedeutet nach Levy (Chaldäisches WB üb. die Targumîm[3] S. 373 b.) 1. „Versammlung", „Gemeinde", 2. „Synagoge" (Versammlungsraum). Nun wurde die Synagoge aber nicht nur als Kultgebäude, sondern auch als „Schule" verwendet. „Die Synagoge" — sagt Krauss (Talmudische Archäologie III S. 204; § 285) — „war die von Natur gegebene Stätte auch des Unterrichts. In der Tat heisst die Lehrstätte ohne weiteres „Synagoge" (בי כנישתא, בית הכנסת)". In dieser Bedeutung als „Schule" ist die griechische Uebertragung von כנסת *συναγωγή* oft im NT verwendet; gleich bei Jesu erstem Auftreten, dem sog. Kapernaum-Sabbat (Marc. 1, 21) lesen wir: *εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν!*[2]) Und „die älteste griechische Kircheninschrift"[3]) in Deir-Ali, 22 km s. s. ö. von Damaskus, beginnt im gleichen Sinne mit den Worten *Συναγωγὴ Μαρκιωνιστων*. Es liegt in der Natur der Sache, dass der Priester zugleich Lehrer ist, also ein Priesterkollegium zugleich ein Lehrerkollegium, und weiter, dass der Tempel genau wie im Christentum die Kirche, im Islam die Moschee mit einer Schule verbunden ist. —

Ich möchte vermuten, dass bedeutet:

1, *kiništum* (= כְּנֶסֶת) a.) Kollegium (Gruppe von Priestern) b.) „Kolleg" (Baulichkeit für a; ev. in Verbindung mit einer Schule, dann direkt:) „Schule"

2, *amêlu kiništum* (= אַנְשֵׁי הַכְּנֶסֶת) wie 1 a.

[1] s. Baudissin, Einleitung in die Bücher des AT S. 34 f. Strack, Einleitung in den Talmud [4] S. 7.

[2] Weiteres bei Guthe, Bibelwörterbuch S. 647.

[3] Harnack, Sitzungsberichte der Berliner Ak. d. W. (28. Oktober 1915).

Besprechungen.

Kalawala, das Nationalepos der Finnen. Nach der 2. Ausg. ins Deutsche übertr. v. Anton Schiefner. (Nach dem zu Helsingfors im Jahre 1852 erschienenen Druck bearb. und durch Anmerkungen u. ein Nachwort ergänzt v. Martin Buber.) VIII, 482 S. Lex.8°. M. 15—; Luxusausg. M. 40—. München, G. Müller, 1915. Bespr. v. Heinrich Lessmann z. Z. im Felde. (Schluss.)

Ebensowenig braucht man mit Buber in der III. Rune, in dem grössestenteils um Schöpfungsfragen sich drehenden Liederwettstreite zwischen Wäinämöinen und Joukahainen „Einfluss des 38. Kapitels des Buches Hiob" anzunehmen. Dagegen hat uns W. Schultz im zweiten Teile seiner Rätsel S. 74 ff. ganz andere Aussichten eröffnet, wie diese Dinge zusammenhangen können und werden.

In Rune XL wird erzählt, dass das Boot der Sampofahrer Wäinämöinen, Ilmarinen und Lemminkäinen unterwegs auf dem Rücken eines riesigen Hechtes festfuhr und dass weder Lemminkäinen noch Ilmarinen, sondern nur Wäinämöinen den Hecht zu töten vermochte. Er zerhieb ihn in zwei Stücke. Während das Schwanzende auf den Grund des Meeres versank, nahm Wäinämöinen das Kopfende mit auf eine Insel und stellte dort aus den Knochen desselben die erste Kantele her. Hierzu macht Buber die Anm.: „Dasselbe wird in einer Variante von der Bootfahrt Jesu mit Petrus und Andreas auf dem See Genezaret erzählt. Kaarle Krohn führt u. a. in einer Untersuchung über das Motiv vom gefangenen Unhold (Finnisch-ugrische Forschungen VII) und in seinem Vortrag über germanische Elemente in der finnischen Volksdichtung (ZDA 21) die Erzählung des Epos auf christliche und biblische Elemente zurück." — Darin liegt also doch wohl eine Zustimmung zu den Ansichten Kaarle Krohns. Aber diese muten einen so an, als wollte man mit unsern famosen „Reformgymnasien" die lateinische Sprache aus den romanischen Sprachen ableiten statt umgekehrt. Ueberall hält K. Krohn ganz im Banne der Buggeschen Hypothesen, die offensichtlich entstellten, verblassten und verarmten Formen für die ursprünglicheren und die volleren, reicheren und in sich geschlosseneren für die abgeleiteten. Auf S. 171 nennt er eine Variante zur XL. Rune, in der an Stelle Lemminkäinens Joukamoinen mit im Boote sitzt, eine „Verkappung" des Liedes von Jesus, Petrus und Andreas, während doch umgekehrt dieses eine Verkappung jenes darstellt. Aller Orten wurden die heimischen Ueberlieferungen

nach Einführung des Christentums äusserlich in dieses übersetzt, indem an Stelle der von alters her überlieferten Namen christliche Namen eingesetzt wurden. Der ganze II. Band der Dähnhardtschen „Natursagen“ ist ein schlagender Beweis dafür. Der Inhalt aber wurde im grossen und ganzen, d. h. soweit nicht das christliche Sittengesetz tiefere Eingriffe nach sich zog, unverändert beibehalten. So wurde z. B. in Südrussland aus einem vorchristlichen, sagen wir einmal „heidnischen“ Drachentöter ein christlicher St. Georg. Die Jungfrau aber durfte nun nicht mehr den Preis für die Ueberwindung des Drachen bilden wie einst in der Perseus-Sage. Sie wurde einfach nur befreit, und der Befreier ging alsdann ungalant seiner Wege[1]. Was soll man aber dazu sagen, wenn man bei K. Krohn liest, dass die Geschichte vom Festfahren des Bootes auf dem Rücken des Hechtes aus der vom Wandeln Christi und Petri auf dem See Genezaret entstanden sein soll. Hier hat sich Krohn sogar einmal in der Zusammenstellung der Geschichten rettungslos vergriffen. Beide haben, soweit wir bisher sehen, auch nicht das Mindeste miteinander zu tun. Der Kernpunkt von Matth. 14, 24—32, das Wandeln auf dem Meere, hat in der finnischen Erzählung keine Entsprechung — denn dass Joukamoinen einmal unters Boot guckt, um herauszukriegen, was eigentlich los ist, kann man doch füglich nicht als eine solche bezeichnen —, während umgekehrt der Kernpunkt der finnischen Geschichte, das Festhalten des Bootes auf einem Wassertiere, wiederum in der neutestamentlichen Erzählung vollständig fehlt.

Und so glaube ich auch nicht, dass die Erzählung von der Befreiung der Sonne und des Mondes in der XXXXIX. Rune auf ein christliches Lied zurückzuführen sei, wie Buber im Anschlusse an ältere Forscher ausführt, sondern dass eben wieder umgekehrt dieses auf die Rune zurückgeht, obwohl dieselbe als solche nicht zu den ältesten gehören kann, deshalb weil es überhaupt gegen hohes Alter einer mythenhaltigen Ueberlieferung spricht, wenn in ihr Sonne und Mond unverschleiert genannt werden, vgl. Myth. Bibl. II 2 G. Hüsing, Die Iranische Ueberlieferung S. 3 Anm. 1. Im übrigen sind hier Sonne und Mond in demselben Steinberge in Pohjola verschlossen, in dem vorher der Sampo mit neun Schlössern verschlossen war. Die Geschichte von der Befreiung der Sonne und des Mondes ist also nur eine sehr viel jüngere Variante vom Samporaube.

[1] Freilich verschmäht auch oft schon der Perseus des Märchens die Preisjungfrau, aber aus anderen Gründen, nämlich deshalb, weil er schon eine Frau hat oder später eine bessere bekömmt.

Der Wahrheit schon viel näher kommt Buber, wenn er in der Anm. zu IX 525 die Erzählung von der auf dem Schmerzensberge die Krankheiten mahlenden und die Schmerzen kochenden Qualenjungfrau Kippu-tyttö, einer höchst eigenartigen Entsprechung der altgriechischen Pandora, nicht mit Misikka „zum Teil auf christlichen Einfluss zurückführt“, sondern sie mit Brummer „das gewaltigste und kräftigste Phantasieprodukt der finnischen Zauberlieder“ nennt. Freilich, in dem Ausdrucke „Phantasieprodukt“ liegt wieder eine ganz falsche Vorstellung von der menschlichen Einbildungskraft überhaupt. Die vergleichende Mythenforschung hat uns gelehrt, dass solche Erzählungen, so wunderbar sie uns auch vorkommen mögen, nichts weniger als ein freies Spiel der dichtenden Phantasie darstellen, sondern feste kalendarische Systeme als Knochengerüste in sich tragen und nur diese in sinnlicher, bildhafter Form zum Ausdrucke bringen.

Dass Lönnrot eine glücklichere und tiefere Begabung für Mythologie besass, als Buber sie in diesen Anmerkungen zur Kalewala zunächst verrät, bezeugt das, was dieser selber über jenen in seinem Nachworte auf S. 468 schreibt: „Lönnrot hatte einen Glauben, dem seine Kräfte dienten und der sie fruchtbar machte: den Glauben an das ursprüngliche Epos, das eine Einheit war, wie der Mythos, den es sang, und das dann in all die Lieder zerfiel, — die Lieder, die nun selbständig weiter wuchsen, wucherten, sich wandelten, bis sie in seine Hand kamen, der nun versuchen wollte, die alte Dichtung wiederherzustellen, erweitert um all das, um das sie an Wesentlichem, Lebenaussprechendem, Schicksalgestaltendem die singenden Geschlechter erweitert hatten. Ein Trugglaube, von der Forschung unserer Zeit aus gesehen; aber im Reich des Wirkens gilt nur die Kraft des Glaubens, nicht seine Probabilität. Lönnrot glaubte an das alte Epos, wie Kolumbus an den Weg nach Indien; so öffneten sich ihm die neuen Länder“. Eine grosse ursprüngliche Einheit liegt all diesen Liedern in der Tat zugrunde, aber es war nicht die des ursprünglichen Epos, sondern die des ursprünglichen Mythos, und der Glaube an diese, die Lönnrot dunkel vorschwebte und ihn in den Stand setzte, die Kalewala in der vorliegenden Form zusammenzustellen, ist in aller Welt kein „Trugglaube“. Das möge sich doch Buber für etwaige weitere Veröffentlichungen aus dem Gebiete der Mythologie ein für allemal gesagt sein lassen.



L. von Schröder: Arische Religion. 1. Bd. Einleitung. Der altarische Himmelsgott. Das höchste Wesen. Leipzig, H. Haessel 1914. VIII, 618 S. 8°. M. 10—; geb. M. 13—. Bespr. von Marie Pancritius, Königsberg i. Pr.

„Religion ist der Glaube an geistige, ausser und über der Sphäre des Menschen waltende Wesen oder Mächte — das Gefühl der Abhängigkeit von denselben und das Bedürfnis, sich mit ihnen in Einklang zu setzen" (S. 24). Eine allen Religionsformen, auch dem Buddhismus, gerecht werdende Erklärung. Freilich glaubt Verfasser eine seiner Definition sich nicht fügende Vorstufe der Religion, nämlich eine primitive Tierverehrung, bei welcher die Tiere direkt und unmittelbar als mächtige Wesen scheu und respektvoll behandelt werden, anerkennen zu müssen. (S. 25 A. 1). Allein bereits die Tierverehrung des „Künstlergeschlechts vom Ende der Eiszeit" muss den Charakter einer Religion gehabt haben; das beweist schon der Kult in geschmückten, dem Tageslicht fernen und nur einen kleinen Kreis Eingeweihter fassenden Höhlen — „nos cavernes ornées seraient des lieux sacrés"[1]. Das Tier schlechthin hat man am verborgenen Ort nicht verehrt, das Tier des Waldes und der Steppe nicht in der Höhle. Allem Anschein nach handelte es sich um des Tieres als Erscheinungsform und Bote sich bedienende Schutzmächte des Wildes — erschlossen aus den Schutzmitteln desselben dem Jäger gegenüber[2]. Engidu, die Hirschkuh von Altamira[3], der unsichtbare, windschnelle „kleine Hirsch" der indianischen Sage, der den sich bei dem Geiste des getöteten Tieres nicht entschuldigenden Jäger durch Krankheit straft, waren keine Tiere. Wie von kulturfähigen Völkern entwickelte religiöse Gedanken sich bei rückständigen Völkern gestalten, zeigt der „Fetisch Cristo" bei den Feuerländern. Die im Frühling vom Winterschlaf erwachende, als Artemis gefeierte Bärin[4] war die Erscheinungsform der Gottheit; das Bärenfell, vor dem sich der arktische Bewohner der alten Welt neigt, ist der Fetisch. Alteuropäischem, durch Höhlenfunde nachgewiesenem Totemismus und totemistischem Nachhall im geschichtlichen Europa[1] sowie den Spuren einer urgeschichtlichen Jägerreligion gegenüber können Totemismus und Tierdienst rezenter Tiefkulturvölker nicht als primär und als Vorstufe der Religion gelten. Ich glaube doch, dass L. von Schröders Definition der Religion auf alle in aufsteigender Entwicklung befindliche Formen und Stufen derselben Anwendung findet, und dass die Erscheinungen, welche man gern als Vorstufe der Religion betrachten möchte, nur fossile Reste sind.

[1] Cartailhac et Breuil: La caverne d' Altamira S. 231.

[2] Die Anpassungsfähigkeit des Tieres an seine Umgebung, sein plötzliches Verschwinden im Gelände beispielsweise muss dem vorzeitlichen Jäger besonders auffallend erschienen sein. Und die Wildschützer lassen ihre Schutzbefohlenen verschwinden. Der slavische Wolfshirte macht die Wölfe unsichtbar, der wilde Jäger in Tirol lässt den Felsen schützend vor der Gemse emporwachsen — der sie verbergende Nebel wird noch heute „Gamshüta" genannt — und die hl. Monacella, die Schutzpatronin der Hasen, verbirgt den verfolgten Hasen unter ihrem Kleide. Wie hätte Engidu anders das Wild des ganzen Landes vor dem schweifenden Jäger geborgen? Auch machte er nach dem Muster seiner europäischen Kollegen Fallen und Netze unbrauchbar. Und die ungeheure Zahl dieser Wildschützer in Märchen, Sage und Bildwerk 6, ihre Verbreitung über die ganze Welt beweist das hohe Alter dieser Vorstellung.

[3] vgl. Anthropos 1913 S. 941.

[4] Preller I S. 305.

„Nur Arier und Semiten sind die Schöpfer grosser Weltreligionen gewesen" (S. 9). Hier möchte ich hinzusetzen: Soweit Geschichtsvölker in Frage kommen. Es will mir scheinen, als ob die Nachwirkung ur- und vorgeschichtlicher Religionen, die — nach der Ausdehnung ihrer Spuren im Völkerkreise zu urteilen — die Kulturwelt ihrer Zeit umfassten, also Weltreligionen waren, sich noch im geschichtlichen religiösen Leben fühlbar macht. In dem von altbabylonischen Denkmälern erhellten vorgeschichtlichen Grenzgebiet taucht das Sumerertum auf, als Träger einer, wie vom Mittelmeer bis zum stillen Ozean wahrnehmbare An- und Nachklänge bezeugen, untergegangenen Weltkultur und Religion. Und Gleichklänge bei Ariern und Semiten, bei Sumerern und finnisch-ugrischen Völkern weisen bis in die Urzeit hinein, — vielleicht in die Zeit, in der man trocknen Fusses von der Themse bis nach Algier gelangen konnte — und eine in allen noch erreichbaren Kulturvölkern nachwirkende Kultur war auch eine Weltkultur und die mit derselben verbundene Religion eine Weltreligion.

Aus dreifacher Wurzel erwuchs die Religion (S. 106 ff). Eine derselben steigt aus den Tiefen der menschlichen Seele empor. Weit verbreitet — auch bei kulturell am tiefsten stehenden Völkern anzutreffen — ist der Glaube an ein höchstes Wesen, das alle Dinge geschaffen hat, selbst gut ist, vom Menschen dasselbe fordert und weder der Gipfel eines polytheistischen Pantheons, noch der vergötterte Ahn oder die Spiegelung irdischen Königtums sein kann (S. 83). A. Lang hat zuerst auf diese uralte Gottesgestalt hingewiesen, P. W. Schmidt[2] hat sie von dem sie umwuchernden Gestrüpp frei gemacht und die Möglichkeit ihrer Entstehung auf natürlichem Wege — durch das Kausal-

[1] Vgl. Anthropos 1913 S. 941 u. O.L.Z. 1914 Sp. 77 f.

[2] Der Ursprung der Gottesidee.



bedürfnis und den Verpersönlichungstrieb — dargetan. Auf innere und äussere Erfahrung und jene Erleuchtung, welche wir in den Schöpfungen und Gedanken der Genies immer wieder aufblitzen sehen, führt Verfasser den Glauben an ein höchstes, gutes, schöpferisches Wesen zurück (S. 106).

Der Hauptzug dieses höchsten Wesens ist die Güte (S. 101). Wie kam der Urmensch zu der Vereinigung von Sittlichkeit und Religion? Dem Urmenschen geht der Untermensch voran, der in seinem psychischen Bestande sicher vieles mit den höheren Wirbeltieren gemein hatte (S. 49). Im Tierreich schon ruhen die Wurzeln der Ethik; neben dem Triebe der Selbsterhaltung steht der ebenso mächtige Trieb der Selbstaufopferung (101 ff). Wenn, zum Denken erwachend, der Untermensch die Macht dieses dem Interesse des Individuums widerstrebenden Triebes wahrnahm und zu der Frage kam, „warum müssen wir so tun"? so war die einfache Antwort: „es ist einer da, es muss einer da sein, der da will, dass wir so handeln" (S. 103).

Also an der Grenze der Menschwerdung schon sucht Verfasser eine Wurzel — und ohne Zweifel die Hauptwurzel — der Religion und findet in der höheren Tierwelt bereits das dieselbe nährende Erdreich.

„Sittlichkeit oder Moral ist diejenige Summe von Lebensnormen resp. dasjenige Verhalten des Menschen gegenüber seinen Mitmenschen, wie auch anderen lebenden Wesen, welches (resp. welche) als Forderung der ausser und über der Sphäre des Menschen waltenden geistigen Wesen oder Mächte betrachtet wird" (S. 34). Die dieser Definition entgegenstehende Ansicht, dass Religion und Moral von vornherein miteinander nichts zu tun hätten, steht m. E. schon deshalb auf schwachen Füssen, weil ihre Vertreter, die Ethnologen, ihre Studien nicht an jungen entwicklungsfähigen, sondern an altertümlichen rückständigen Völkern machen, lebende Keime also nicht beobachten können.

Wir kommen zur zweiten Wurzel der Religion: „Die Naturerscheinung selbst wird als etwas Lebendiges, etwas Wirkendes, als eine Macht aufgefasst". Dass der Sturm, der den Menschen gewaltig packt, die Wellen brausend ans Ufer treibt, den Wald niederbricht, heulend und stöhnend den Felsen umtobt, das Feuer, welches verletzt und vernichtet und doch auch dient, leuchtet und wärmt, als lebendige Kräfte erscheinen konnten, liegt auf der Hand. Allein Verfasser selbst weist auf den oft begangenen Fehler hin, die Urmenschen gewissermassen plötzlich in die ganze Fülle der grossartigen, furchtbaren und wohltätigen Erscheinungen der Natur hineinzuversetzen. Sie standen doch durch zahllose Generationen hindurch schon mitten drin (S. 50). Sollten nun ohne Dazwischenkunft eines neuen Faktors die ihnen so geläufigen Erscheinungen der Umwelt ein besonderes Leben gewinnen? Für das Feuer könnte dieses Neue in dem Zeitpunkt liegen, in dem es in den Dienst des Menschen trat; eine feuerlose Zeit haben aber unsere Ausgrabungen noch nicht erreicht[1]. Könnten nicht aber auch Abspaltungen des Gottesgedankens zur Vergöttlichung der Natur geführt haben? Die Tierverehrung, welche Verfasser als Naturverehrung auffasst, lässt sich doch auch vom Gottesgedanken, von der Schutzmacht des Tieres, herleiten. Und die Gestirne, die auf das Leben des urzeitlichen sammelnden und jagenden Menschen, der das Jahr nach den Erscheinungen der Tier- und Pflanzenwelt einteilen und bestimmen konnte, in keiner Weise einwirkten? In babylonischer Schrift bedeutet der Stern Himmel und Gott. Schriftzeichen hatte schon das Diluvium. Wie konnte man den im Himmel wohnenden Gott anders bezeichnen als durch den Stern? Und dieser musste heilig und göttlich werden. Dass in Babylonien der alte Himmelsgott Anu vor den Gestirngöttern zurückgetreten ist, spricht eher für als gegen diese Annahme.

Auch der Totenglauben, der Ahnenkult könnte in der Tendenz, die Macht der Vorfahren zu steigern, eine Umwertung der Naturerscheinungen herbeigeführt haben, denn in der ganzen Welt finden wir die Toten als Herren des Wetters, des Sturmes und des Feuers. Da die zur rituellen Bestattung führenden Vorstellungen derselben vorangegangen sein müssen, und wir eine sehr sorgfältige Beisetzung schon im Aurignacien finden, so ist also die Bezeugung des Totenglaubens weit älter als die der spätdiluvialen, das Tier in den Vordergrund stellenden Naturverehrung. Diese wäre also vielleicht nicht unmittelbar von der Naturanschauung ausgegangen; sie könnte einen Umweg über den Gottesgedanken, auch über den Jenseitsgedanken genommen haben.

Das Wort „Seelenkult" als Bezeichnung für die dritte Wurzel der Religion (S. 64 ff) scheint mir nicht glücklich gewählt zu sein. Es ist nicht sicher, dass gerade die Seele schon im ältesten Totenglauben eine Rolle

[1] Eine feuerlose Zeit hat es vielleicht ebenso wenig gegeben wie eine religionslose. Da bereits Tiere die Vorzüge und ihnen günstigen Folgen des Feuers kennen und davon Vorteil ziehen, so könnte schon der Untermensch das Feuer benutzt haben, wenn er es auch nicht dauernd zu bewahren wusste.



spielte. Bei den nordwestamerikanischen Indianern wird nicht die Seele, sondern der Tote im Totenlande zum Werwolf, als welcher auch nach heutigem weissrussischen Volksglauben der Dahingeschiedene seine lebenden Verwandten besucht. In weiterer Entwicklung dieser Vorstellung bedeuten in Island Wölfe im Traume schon Menschenseelen.

Am Buddhismus zeigt Verfasser die Wirksamkeit der drei Wurzeln. Naturverehrung und Seelenkult schliesst Buddha aus; vom höchsten Wesen bleibt nichts übrig als eine moralische Weltordnung. Und nach Buddhas Tode dringt der Seelenkult als Verehrung des abgeschiedenen Buddha in seine Religion ein, und alle möglichen Naturgötter drängen sich als angebliche Beschützer des Buddhismus in den buddhistischen Kult. Und in Indien richtet sich der Brahmanismus wieder auf; an die Seite des zu schwachen höchsten Wesens Ātman-Brahman treten die Vertreter der beiden anderen Wurzeln der Religion, und der Dreieinigkeit Brahman, Wishnu, Ҫiva, muss der Buddhismus weichen (120 f.).

Bei dem, wie die Abgeschliffenheit der Mythen zeigt, hohen Alter der für uns auch nur durch das semitische Medium hindurch sichtbaren sumerischen Religion dürfte ein Forschen nach Anfängen wenig aussichtsvoll erscheinen. Dennoch lassen sich zwei Mitglieder der babylonischen Dreiheit — der Himmelsgott Anu und der Wassergott Ea — leicht auf zwei jener Wurzeln zurückführen. Bei Enlil, dem Herrn der Berge, könnte, freilich nur in dem Gedanken an die Sumerern, Germanen und Lappen zugehörigen Totenberge und an den Sturm als Totenführer — unter dem Namen Ningirsu Krieger Enlils —, ein manistischer Anklang liegen.

(Schluss folgt.)

Palästinajahrbuch des deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes zu Jerusalem. Im Auftrage des Stiftungsvorstandes hsg. v. Prof. DDr. Gustav Dalman 11. Jahrg. (1915) VIII, 178 S. m. 7 Taf. u. 1 Karte. gr. 8°. Berlin, E. S. Mittler & Sohn, 1915. M. 3 —, geb. 4 —. Bespr. von J. Herrmann, Rostock.

Nach dem Vorwort des Herausgebers soll dies zweite im Krieg ausgehende Palästinajahrbuch über die Folgen des Krieges für das deutsche evangelische Institut für Altertumswissenschaft zu Jerusalem Rechenschaft geben. Diesem Zwecke dient zunächst der Jahresbericht, den der Vorsteher abstattet, aber auch ein Teil der in dem Bande enthaltenen wissenschaftlichen Arbeiten. Dem Jahresbericht ist ein schönes Bild des früheren Institutsmitglieds Dr. Paul Lohmann (aus Capriva im Küstenland) beigegeben, der als KK Oesterreichischer Fähnrich am 15. Juli 1915 bei Iwanie am Dnjestr an der Spitze seines Zuges gefallen ist. Dr. Lohmann war ein begeisterter Jünger der neuen Palästinawissenschaft. Von Hause aus Theologe (Schüler Sellins in Wien) hatte er sich ihr ganz zugewandt und, so gut ich ihn seit seinem ersten Studentensemester kenne, besass er Eigenschaften des Geistes und Willens, die von ihm als palästinistischem Archäologen sicherlich sehr Gutes erwarten liessen. Seine Dissertation „die anonymen Prophetien gegen Babel aus der Zeit des Exils“ ist eine feine, wertvolle Arbeit, scharfsinnig und selbständig; sie liess weitere schöne Früchte erhoffen. Im Nachlasse des für sein Vaterland Gestorbenen muss sich ein grosses Manuskript befinden; ich weiss nicht, ob es soweit druckfertig war, dass es publiziert werden könnte, jedenfalls wird es eine reiche Materialsammlung enthalten. Nun ist er so früh dahingegangen mit der grossen Zahl junger Gelehrter, die reiche Hoffnungen mit in ihr Heldengrab genommen haben. — Von den vier grösseren Arbeiten des vorliegenden Bandes hat Dalman drei selbst beigesteuert. Zwei davon sind für weitere Kreise bestimmt und verdienen allgemeines Interesse. Dies gilt sowohl von der über das alte und neue Jerusalem und seine Bedeutung im Weltkriege, als von der anderen über Christentum und Mission in Palästina und ihre Lage im Kriege. Wenn Dalman am Schlusse dieses Aufsatzes die Frage „Was ist zu tun?“ beantwortet, so ist zumal angesichts der grossen Vorurteile, denen man der Sache gegenüber vielfach begegnet, seinem Gutachten, zu dem er die berufenste Autorität sein dürfte, weiteste Verbreitung und ernsteste Beachtung zu wünschen. — Unterstützt durch seine in langjährigem Aufenthalte gesammelten Jerusalemer Ortskenntnisse gibt Dalman ferner eine Abhandlung über Zion, die Burg Jerusalems. An die Untersuchung der Aussagen der Quellen schliesst er die Darstellung des örtlichen Befundes, um zum Schluss das Verhältnis von Zion zu den anderen Teilen Jerusalems und seine allgemeine Lage im Verhältins zu anderen Ortschaften und damit die eigenartige Bedeutung seiner Ortslage beleuchten. Die Darlegung wirkt m. E. überzeugend.

Von Konjekturen und Hypothesen zu schwierigen Stellen seien erwähnt: 2. Sam. 5, 8 vermutot Dalman zur Deutung des dunklen ויגע בצנור, dass צנור vielleicht eine Bezeichnung des männlichen Gliedes sei, wie שָׁפְכָה „Ausguss“ Dt. 23, 2, neuhebr. ammā „Kanal“, syr. Ḳanja „Röhre“. „Dann sollen die Jebusiter da ergriffen und getroffen werden, wo dies für sie einen schweren Schimpf bedeutet, wie man aus Dt. 25, 11 f. sieht“, — 2. Sam. 5, 9. nimmt er an, dass die Erwähnung des Millo aus Rück-



sicht auf 1. Reg. 11, 27 eingeschaltet ist, 1. Reg. 11, 27 sei ein aus dem Wort Millo geflossener Deutungsversuch eines Späteren, der dem ursprünglichen Bericht fremd sei. — 2. Sam. 15, 17 vermutet er, dass בֵּית הַמֶּרְחָב zu lesen sei und es sich um den Platz (רְחֹב) vor dem Wassertore handle, der zu Nehemias Zeit einer Volksversammlung diente (Neh. 8, 1 · 3).

Weiter enthält der Band einen Aufsatz von Bernhard Schmidt (Breslau) über die Feier des heiligen Feuers in der Grabeskirche. B. Schmidt stellt zunächst dar, was sich aus heutigem Augenschein und aus Berichten über Gestalt und Art des Feuers sagen lässt, und sucht dann die dogmengeschichtlich und allgemein religionsgeschichtlich recht interessante Frage nach dem Sinn der Feier zu beantworten. Dabei kommt er zu dem wohlbegründeten Ergebnis, dass es sich bei der Feier des heiligen Lichtes und den mit ihr verwandten Lichtriten am Karsonnabende um eine sinnbildliche Darstellung von der Hadesfahrt Christi handelt. — Aus der letzten Arbeitsperiode des Institutes vor dem Krieg berichtet H. Seeger (Ulm) sehr hübsch über die Osterreise des Instituts 1914. Endlich erzählt Prof. P. Kahle von seinen Kriegserlebnissen in Aegypten und in französischer Gefangenschaft.

Mit seinem reichhaltigen Inhalt, den wissenschaftlichen Spezialarbeiten und den allgemeiner orientierenden Aufsätzen reiht sich dieses zweite Kriegsjahrbuch des Instituts würdig den ersten zehn Jahrgängen an. Möchte das ungewöhnlich wohlfeile Jahrbuch doch von jedem Palästinafreund erworben werden, um zur Förderung der deutschen Arbeit an, in und über Palästina anzuregen, und möchte es dem sehr verdienten Leiter des Instituts recht bald vergönnt sein, unter immer günstigeren Verhältnissen die durch den Krieg unterbrochene Arbeit des Instituts mit steigender Wirkung weiterzuführen.

Wilhelm Förtsch: Altbabylonische Texte aus Drehem. Sonderabdruck aus Rivista degli Studi Orientali, Vol. VI (1383—1393). Rom, 1914. Bespr. v. A. Ungnad, Jena.

Da die Zeitschrift, in der dieser Aufsatz veröffentlicht ist, nicht jedem zugänglich ist, möge hier kurz darauf verwiesen werden. F. behandelt drei der von Genouillac publizierten Texte (AO 5482. 5514, Trouv. 3), die er umschreibt, übersetzt und kurz bespricht. Interessant sind die Texte deswegen, weil sie eine grössere Anzahl von Gottheiten (darunter Ur-Engur, Dungi, Gimil-Sin) aufzählen, denen Schafopfer gebracht werden.

Mitteilungen.

Die Königlichen Museen zu Berlin haben im Frühjahr 1916 eine kostbare Neuerwerbung gemacht. Es handelt sich um die vorzüglich erhaltene, sitzende Statue einer griechischen Göttin aus der Zeit vor den Perserkriegen. Ein solches Sitzbild, wie es diese Göttin ist, die nur als Kunstbild eines Tempels verstanden werden kann, existierte bisher überhaupt nicht. Die Figur ist aus einem einzigen grossen Block parischen Marmors geschlagen. Die Göttin sitzt auf einem Thronsessel, auf dessen Sitz und Rückenlehne Polster liegen. Ihre Füsse ruhen nebeneinander auf einem Schemel. Sie sitzt ganz gerade, so dass sich die zierlichen Falten symmetrisch nach beiden Seiten verteilen. Der Kopf, hoheitsvoll und anmutig, ist kaum geneigt, der Mund lächelt leise. Unter dem Diadem hervor fallen die Zöpfe, gleichmässig gelegt, drei an jeder Seite, vorn über die Schulter. Die Arme sind im Ellbogen gehoben, die Hände, die leider abgebrochen sind, trugen wohl die Attribute der Göttin. Gefunden ist die Statue im Westen des griechischen Kulturgebiets, irgendwo im Süden Italiens, den die Alten Grossgriechenland nannten. Ob sie dort entstanden oder aus dem Mutterland importiert worden ist, ist eine Frage, die noch der Beantwortung harrt.

(BT, 10. 3. 16).

In der Burg Tiryns bei Argos ist ein äusserst wertvoller Schatz aus archaischer Zeit gehoben worden. In einem grossen ehernen Kessel fand sich ein kleines Gefäss, ebenfalls aus Erz, und in diesem eine Anzahl kunstvoll gearbeiteter Ringe, Diademe, Hals- und Armbänder. Die Schmuckstücke sind zum grössten Teile aus Gold, aber auch Achat, Elfenbein, Bernstein, Glasmasse usw. Sämtliche Stücke sind in reinster Schönheit erhalten und zeigen teilweise eingravierte mythologische und allegorische Bilder. Der Schatz konnte unversehrt gehoben und nach Athen ins archäologische Museum gebracht werden. Vorläufig heisst es, dass der Stil der Schmuckstücke auf den Einfluss akkadischer Kunst hindeute.

(Ebd., 12. 2. 16). W.

Das ungarische Unterrichtsministerium veröffentlicht soeben die Satzungen des neu errichteten ungarischen wissenschaftlichen Instituts in Konstantinopel. Es hat die Aufgabe Forschern, die sich mit dem Studium der byzantinisch-ungarischen und türkisch-ungarischen Beziehungen, mit Archäologie, mit der Kunstgeschichte von Byzanz und des Islam und mit vergleichender Philologie der türkischen und ungarischen Sprache beschäftigen, Gelegenheit zur Fortsetzung ihrer Studien zu geben und die Beziehungen zwischen dem ungarischen und türkischen Geistesleben zu pflegen. Das Institut steht unter der Aufsicht eines Direktoriums in Budapest, dessen Vorsitzender, der Staatssekretär im Unterrichtsministerium, gegenwärtig Graf Kuno Klebelsberg ist. Das Institut veranstaltet wissenschaftliche Vorträge, bei denen auch fremde Fachleute mitwirken können. Der Staat verleiht Stipendium für das Studium, jährlich 3000 Kronen, die Stipendiaten wohnen im Institut.

Personalien.

Priv. Doc. Dr. Julius Németh in Budapest ist dort zum a. o. Prof. der türkischen Philologie ernannt.

Maximilian Streck, a. o. der semitischen Sprachen und Literaturen in Würzburg ist ebenda zum Ordinarius ernannt worden.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Amer. Journ. of Archaeol. II Series, Bd. 20 Nr. 1 (Januar-März 16). Aegyptiaca: Jean Maspero, Sohn Gaston M.s, im Febr. 1915 gefallen.

Ausgrabungen: Italienische Grabungen 1909 bis 1914 bei Siut, Gebelên und Assuan. Bei Assuan, auf Elephantine, Aufdeckung des Grabes eines Ḥkỉ-jle mit Zugang vom Nil und farbigen Reliefs in dem grossen Kultraum. In Gebelên Erforschung eines ptolemäischen



Forts auf älteren Unterbauten (22. Dyn.), des Hathortempels mit Inschriften von der 3. Dyn. bis auf röm. Zeiten, und des Friedhofs, dessen ältester Teil (praehistor. — 6 Dyn.) z. T. ausgegraben, zum anderen Teil aber unberührt war. Gefässfunde aus Gräbern der 11. bis 17. Dyn. In Siut Einzelfunde aus alter Zeit, meist aus Dyn. 6—12.

Exped. der Pennsylvania-Univ. In Gise Aufdeckung mehrerer Mastabas, in Memphis Beginn der Ausgrabung eines grossen Bauwerks aus dem NR.

Boston Exped. Ausgrabungen in Kerma, wie im vorhergehenden Jahr. Aufdeckung dreier grosser Gräber ägyptischer Vizekönige aus der 12. u. 13. Dyn., darunter eines, das dem aus Siut bekannten Ḥ pj-dfꜣ gehört; es stellt einen bisher unbekannten Typ dar. — In einem andren Grab Auffindung einer Statue des Königs Ḥw-tꜣwi-Rʿ aus der 13. Dyn. Ferner Oeffnung von einigen 60 nubischen Gräbern mit zahlreichen Einzelfunden aller Art.

Ausgrabungen des Alexandriner Museums in Theadelphia: Tempel des Pnepheros mit einigen Fresken.

Expedition des Metropolitan Mus. Der Palast Amenophis' III südl. v. Medinethabu und einige Privatgräber in Schech abd el Gurna wurden ausgegraben und kopiert; die Anordnung der Räume und ihre Benutzung liess sich ermitteln, die Ausgrabung ist noch nicht abgeschlossen. Von den Privatgräbern sind die Nr. 39, 45, 48, 51, 52, 60, 75, 93, 181, 217 nach Gardiner-Weigalls Katalog ganz oder teilweise bearbeitet worden, ausserdem drei in Chocha aus den Dyn. 11/12, 18/19, 22. — Das Epiphaniaskloster wurde zuende ausgegraben und lieferte mehrere Hundert Briefe und Urkunden.

Amtl. Ber. a. d. Kgl. Kunsts. d. Berl. Museen. 1916:
Aegyptische Abteilung: Leihgabe des Geh. R. Dr. E. v. Sieglin: 2 Tonsärge der 18. Dyn. aus Anibe in Nubien (Grabung Steindorff).

Ber. über d. Verhdl. d. K. S. Ges. d. Wiss. Leipzig. Phil. hist. Kl. 1916:
68. B. 2. H. J. Partsch, Die Grenzen der Menschheit I. Teil: Die antike Oikumene.

Berliner Philologische Wochenschrift. 1916:
22. *H. Zimmern, Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss (E. Ebeling).
23. *G. Hellmann, Ueber die ägygtischen Witterungsangaben im Kalender von Claudius Ptolemäus (F. Boll).

Deutsche Lit.-Ztg. 1916:
18. *Franz Studnizka, Das Symposion Ptolemaios II (A. v. Salis).
19. *Anton Baumstark, Die modestianischen und Konstantinischen Bauten am heiligen Grabe zu Jerusalem (Max Löhr).
21. *G. Herbig, Kleinasiatisch-etruskische Namengleichungen (Eduard Hermann). — *Festschrift Friedrich Carl Andreas dargebracht.

Glotta. 1915:
VII. Bd. 1. Heft. P. Kretschmer, Mythische Namen 4. Adonis (Wenn auch der Grund, dass אָרוֹן fürs griechische ein langes *a* bedingen würde, nicht stichhaltig ist — es handelt sich ja um masoretische Vokalisation — so ist doch der Hinweis Dümmlers, dass die alexandrinischen Grammatiker den Namen aspirierten, so durchschlagend, dass Kretzschmer mit Recht die Entlehnung aus dem Hebräischen ablehnen, eine Etymologie aus dem Griechischen wahrscheinlich machen kann. Dadurch wird die ganze Kultfrage neu aufgerollt: „Der historische Zusammenhang zwischen dem Adonis von Byblos und dem kyprischen, der an sich nicht zu leugnen ist", kann „auf die vorsemitische und vorgriechische kleinasiatische Bevölkerung, die für das nördliche Syrien wie für Kypros anzunehmen ist, zurückgehen." (D. R.)
1916. VII. B. 2. u. 3. H. D. Detschew, Die thrakische Inschrift auf dem Goldringe von Ezerovo (Bulgarien). — Paul Kretschmer, Zur Deutung der thrakischen Ringinschrift.

Hermes. 1916:
1. F. Jacoby, Jesus bei Josephus. (Ant. Jud. XVIII 63—64).
51. B. 2. H. E. Täubler, Die nicht bestimmbaren Hinweise bei Josephus und die Anonymushypothese.

Indogermanische Forschungen. 1916:
XXXVI 3. u. 4. H. F. Sommer, Das Femininum der u- und i- Adjektiva im Rgveda und im Altiranischen.

Internat. Archiv f. Ethnographie. 1915:
XXIII 2/3. *A. Poebel, Historical and Grammatical Texts, (u.) *E. Chiera, Legal and administrative Documents (F. M. Th. Böhl).

Internat. Kirchliche Zeitschrift. 1916:
Januar—März. A. Kury, Die orthodoxen Kirchen des Orients.

Islam. 1915:
VI 3. C. Prüfer und M. Meyerhof (Kairo), Die Augenheilkunde des Jûhannâ b. Mâsawaih (777—857 n. Chr.). Anhang: M. Meyerhof, Die Augenheilkunde in der von Budge herausgegebenen syrischen ärztlichen Handschrift. — P. Schwarz, Die Zuckerpressen von Ahwāz (die „Zuckerpressen" seien Säulentrommeln, die bei Ahwāz gebrochen und bearbeitet, dann von dort ausgeführt worden; auf sie der Fachausdruck der Baukunst *mauṣūl* gedeutet). — Georg Jacob, Aus Nâṣireddîn Schâhs Kerbelâ-Reise S. 139 ff. — Franz Taeschner, Zohâk. Ein Beitrag zur persischen Mythologie und Ikonographie. — M. Horten, Wesenheit und Dasein in der islamischen Philosophie — C. Brockelmann, Der Prophet und der Berg. — *Kasim Amin, Die neue Frau, übersetzt ins Russische von I. J. Kratschkowskij (F. F. Schmidt). — *E. Nord, Die Reform des türkischen Liegenschaftsrechts (F. F. Schmidt). — Corrigenda zu Islam Bd. VI S. 1 ff.
IV 4. Ign. Goldziher, Die Entblössung des Hauptes. — Ernst Herzfeld, Alongoa. (Ein wichtiger Beitrag zur Alexanderlegende und der Wanderung der Vorstellung von der göttlichen Zeugung). — Heinrich Glück, Ein islamisches Heiligtum auf dem Oelberg (ein Beitrag zur Geschichte des islamischen Raumbaues). — C. H. Becker, Barthold's Studien über Kalif und Sultan (Besprochen und im Auszuge mitgeteilt). — S. Flury, Noch einmal Dēr és-Sūrjānī (gegen Herzfeld's Besprechungs seines Aufsatzes).

Katholik. 1916:
1. Miscellen: Das Hethitische eine indogermanische Sprache.
96. I. 4. F. Bd. XVI 3. H. V. Brander, „Binden und Lösen" in der altsyrischen Kirche.

Kölnische Zeitung. 1916:
Lit. u. Unterh.-Bl. vom 18. März. I. Scheftelowitz, Die Hetiter und die Urheimat der Indogermanen (ausführliche Behandlung der Hrozný'schen Arbeit mit anschliessendem Versuch, den Kaukasus als Urheimat der Indogermanen zu bestimmen. Vom prähistorischen Standpunkt werden die Ausdrücke „Urheimat" und „Indogermanen freilich zu beanstanden sein D. R.)

Literarisches Zentralblatt. 1916:
10. *Georg Jacob, Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische. 2. Aufl. (Brockelmann).
11. *Richard Hartmann, Palästina unter den Arabern (Brockelmann).
12. *Wilhelm Caspari, Die israelitischen Propheten (I. H.). — *E. N. Setälä, Zur Frage nach der Verwandtschaft der finnisch-ugrischen und samojedischen Sprachen (†Fr. Milcke). — *Anton Baumstark, Die Modestianischen und die Konstantinischen Bauten am heiligen Grabe zu Jerusalem.
14. *Josef Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos (H. Gomperz). — *A. Schück, Der Kompass (Ed. Erkes). — *Arthur Zacharias Schwarz, Die hebräischen Handschriften der K. K. Hofbibliothek zu Wien (S. Krauss)

15. *Johann Jacob Meyer, Das Weib im altindischen Epos. Ein Beitrag zur indischen und zur vergleichenden Kulturgeschichte (M. Winternitz).

16/17. *Friedrich Baumgärtel, Elohim ausserhalb des Pentateuch (Ed. König). — *Harold Mattingly, Outlines of ancient history (Hans Philipp). — *Albert Mayr, Ueber die vorrömischen Denkmäler der Balearen. — *Maximilian Streck, Assurbanipal (F. H. Weissbach). — *Paul Ehrenreich, Die Sonne im Mythos (H. Gürtler). — *Gillis P:son Wetter, Phōs (ΦΩΣ). Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit (Pr-z). — Beilage: Die schöne Literatur Nr. 9. O. Hachtmann, Die türkische schöne Literatur.

18. *Norbert Peters, Die Weisheitsbücher des Alten Testaments (J. Herrmann). — *P. S. Coulbeaux et I. Schreiber, Dictionnaire de la langue Tigraï (E. Littmann).

Kölnische Volkszeitung. 1916:

19. März. H. Jansen, Dschâlâl ăd-dîn Rûmi.

30. März. F. Stummer, Aus dem Altbabylonischen Wirtschaftsleben.

März. 1916:

22. Januar. O. Kiefer, Pantheismus im Islam.

19. Febr. M. Trott, Bagdad und seine Umgebung.

Mitt. des Inst. für Oesterr. Geschichtsf. 1915:

XXXVI 3. *Hans Uebersberger, Russlands Orientpolitik in den letzten zwei Jahrhunderten (Moritz v. Landwehr).

Mitteilungen d. k. k. Geogr. Ges. Wien. 1915:

11. u. 12. H. Albert Herrmann, Die Seidenstrassen vom alten China nach dem Römischen Reich.

1916: 1. Die Forschungsreise von Aurel Stein in Zentralasien (nach einem Brief vom Nov. 1914 im Augustheft des Geogr. Journ. im Augustheft 1915: Stein hofft einen Teil des alten Bactrien zu betreten und im Herbst Seistan zu erreichen. Ankunft in Kaschgar). — Batum in Marokko (nach einem Bericht Augustin Bernard's in L'Afrique Française, 24. Jahrg. 1914, S. 303 f.). — Die französische Eisenbahn in Abessinien.

2. Die Erdölgebiete Mesopotamiens.

Museum. 1916:

Maart. *I. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer (A. J. Wensinck). — *The Pearl-strings. A. History of the Resuliyyi Dynasty of Yemen by 'Aliyyubnu'l-Hasan el Khazrejiyy (M. Th. Houtsma).

April. *R. Kittel, Die Psalmen übersetzt und erklärt (H. Oort). — *C. van Gelderen, Sanherib, Koning van Assyrië (Böhl). — *D. Völter, Jahwe und Mose (G. J. Thierry).

Mei. *F. Preisigke und W. Spiegelberg, Aegyptische und griechische Inschriften und Graffiti aus den Steinbrüchen des Gebel-Silsile (Boeser).

Nachr. d. K Ges. d. W. Gött. Philol.-hist. Kl. 1915:

Heft 3. H. Oldenberg, Zur Religion und Mythologie des Veda. Zweite Folge. — Alfred Rahlfs, Kleine Mitteilungen aus dem Septuaginta-Unternehmen. I. Palimpsest-Fragmente des Sirach und Iob aus Jerusalem. Nach der Entzifferung von Martin Flashar †. II. Quis sit ὁ Σύρος. III. Berichtigungen zu früheren Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens. — W. Bousset, Eine jüdische Gebetssammlung im siebenten Buch der apostolischen Konstitutionen.

1916 Heft 1. F. C. Andreas, Vier persische Etymologien. — C. H. Becker, Das Reich der Ismaeliten im koptischen Danielbuch. — Abbā Gabra Manfas Qeddus. — Ignaz Goldziher, Ueber igmā'. — Mark Lidzbarski, Neue Götter[1] — Enno Littmann, Anredeformen in erweiterter Bedeutung. — Kurt Sethe, Spuren der Perserherrschaft in der späteren ägyptischen Sprache.

Neue Rundschau. 1916:

März. Halil Halid Bey, „Panislamische Gefahr".

Oriens Christianus. 1915:

N. Ser. 5. Bd II. H. Quadragesima und Karwoche Jerusalems im siebenten Jahrhundert. Uebersetzung nach Hekelidze (Tiflis 1912) von Th. Kluge, mit Einleitung und Anmerk. v. A. Baumstark. — B. Vandenhoff, Die Götterliste des Mar Jakob von Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder. — A. Allgeier, Untersuchungen zur syrischen Ueberlieferung der Siebenschläferlegende (Forts.). — F. Haase, Die armenische Rezension der syrischen Chronik Michaels des Grossen (Schluss). — A. Baumstark, Koptische Kunst in Jerusalem. — G. Graf, Katalog christlich-arabischer Handschriften in Jerusalem (Forts.). — Forschungen und Funde: G. Graf, Arabische Apophthegmensammlung (im Besitz C. M. Kaufmann's); Polemik gegen die Schismatiker (ebenso); J. B. Kirsch, Bericht über die Tätigkeit der orientalischen wissenschaftlichen Station der Görresges. in Jerusalem — *Neutestamentliche Studien Georg Heinrici dargebracht, (u.) *Festschrift Eduard Sachau gewidmet (A. Baumstark). — *H. v. Soden, Die Schriften des NT in ihrer ältesten Textgestalt hergestellt. II. Teil (M. Heer). — *Armenisch: Siegel des Glaubens der allgemeinen heiligen Kirche. Nach dem Bekenntnis unserer rechtgläubigen Väter. Zusammengestellt in den Tagen des Katholikos Komitas. Ausgabe des Bischofs Karapet (S. Weber). — *H. Hieber, Miniaturen (u.) *F. Macler, Miniatures arméniennes, (u.) *G. Leidinger, Miniaturen (A. Baumstark. Behandelt Armenische Miniaturen des Mittelalters). — A. Baumstark, Literaturbericht. — Nachtrag zu S. 201—233 von Baumstark und Kluge.

Pester Lloyd. 1916:

3. März. F. Vincze, Türkische Renaissance (Ruhi-i Kemal.)

Petermanns Mitteilungen. 1916:

März. Leo Frobenius, Verlauf der vierten Reiseperiode der deutschen Inner-afrikanischen Forschungsexpedition. III. Reisen am Roten Meer. — Curt Nawratzki, die jüdische Kolonisation Palästinas (M. Blankenhorn). — *Edgar Thurston, The Madras presidency with Mysore. Coory and the associated states (Ed. Wagner). — *Arved Schultz, Die Pamirtadschik (O. Olufsen). — *S. Weissenberg, Die zentralasiatischen Juden in anthropologischer Beziehung (A. Schultz). — *V. Giuffreda-Ruggeri, Distribuzione e origine dei gruppi umani dell' Africa nord-orientale (G. Fritsch). — *P. Cultru, Premier voyage du Sieur de la Courbe en 1685 (nach der Mündung des Senegal) (K. Kretschmer). — *Leo Bittremieux, De geheime sekte der Bakhimba's (D. Westermann).

April. Theodor Langenmaier, Die Darstellungen der zentralafrikanischen Seenregion von Ptolemäus bis d'Auville.

Prähistorische Zeitschrift 1916:

VII 1/2. O. Olshausen, Ueber Eisen im Altertum.

Repertorium für Kunstwissenschaft. 1916:

XXXVIII (N. F. III) 5—6. S. Guyer, Amida (Verteidigt seine und Herzfeld's Ansichten gegen Strzygowski's Theorien durch eine sachliche und grundlegende Behandlung und Datierung der ältesten Bauteile und gute Deutung der historischen Angaben).

Rocznik Slawistyczny. 1914—1916:

I. Polnische Aufsätze, Titel sieh im folgenden Bulletin. Bulletin: Jan Grzegorzewski, Le dzétacisme persan du Codex Cumanicus. — Jan Rozwadowski, Les rapports du vocabulaire entre les langues slaves et iraniennes — Moses Schorr, Beiträge zur Phraseologie der biblischen und babylonischen Psalmen. — Moses Schorr, Zwei neue Fragmente des Kodex Ḫammurapi. — Tadeusz Kowalski,

---

[1]) In der interessanten Ausführung über מלך ארם vermisse ich bei Gelegenheit der Besprechung von מלך אסר und seiner Deutung als Unterweltsgott die Erwägung, ob zu ihm nicht das babylonische E-šar-ra, das in תגלתפלאסר erscheint, heranzuziehen sei. F. E. P.



L'ancienne poésie arabe. — Tadeusz Kowalski, Ueber einige arabische Speisen in Zeiten der Hungersnot.

Sächsische Staatszeitung. 1918:
24. März. Die mohammedanischen Turko-Tataren Russlands und ihre Bestrebungen.

Schweizerische Theolog. Zeitschrift. 1915:
6. *The Expository Times V. XXVI (Oktober 1914 bis September 1915 (Ludwig Köhler). — *O. Wulff, Altchristliche und Byzantinische Kunst (A. W.).

Sitzungsb. d. Kgl. Pr. Ak. d. W. 1916:
XIII. G. Hellmann, Ueber die ägyptischen Witterungsangaben im Kalender von Claudius Ptolemaeus.
XIV., XV., XVI. F. W. K. Müller und E. Sieg, Maitrisimit und „Tocharisch".
XXI. De Groot sprach über die Hunnen der vorchristlichen Zeit: Sehr ausführliche Berichte sind darüber in den alten chinesischen Schriften vorhanden, die beweisen, dass dieses Volk von jeher in den nördlichen Teilen der Provinz Schansi wohnte, und schon früh im 2. Jahrh. v. Chr. sein Reich bis an den Aralsee und das Kaspische Meer ausdehnte. — Fr. W. K. Müller legte eine Abhlg. W. Bang's vor, betitelt: Studien zur vergleichenden Grammatik der Türksprachen.
XXII. W. Bang, Studien zur vergleichenden Grammatik der Türksprachen.

Sokrates 1916:
Jan./Febr. W. Kroll, Das historische Epos. — *E. Biedermann, Studien zur ägyptischen Verwaltungsgeschichte (P. Viereck).
3. H. *Conrad von Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte (E. Herr).

Theologisches Literaturblatt. 1916:
2. J. Hermann, Die Schichten des Deuteronomiums (ausführliche Besprechung von Johannes Hempels gleichnamiger Dissertation.).
3. *A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (Michael). — *G. Faber, Buddhistische und Neutestamentliche Erzählungen (Schomerus) — *H. Doergens, Eusebius von Cäsarea als Darsteller der phönizischen Religion (N. Bonwetsch).
4. G. Wohlenberg, Ein nordafrikanisches Weissagungsbüchlein aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts — *Bees (Βέης), Nikos A., Beiträge zur kirchlichen Geographie Griechenlands im Mittelalter und in der neueren Zeit (N. Bonwetsch). — *Anton Baumstark, Die modestianischen und die konstantinischen Bauten am heiligen Grabe zu Jerusalem (Victor Schultze).
5. *Nivard Joh. Schlögl, Die heiligen Schriften des Alten Bundes. III. Bd. 1. Teil: Die Psalmen. IV. Bd. 1. Teil: Jesaja (Wilh. Caspari).
6. *A. Frhr. v. Gall, Der hebräische Pentateuch der Samaritaner 1., 2., 3. (Wilhelm Caspari).
7. *Edgar Reuterskiöld, Die Entstehung der Speisesakramente (J. Warneck). — *Fr. Boll, Aus der Offenbarung Johannes (Paul Krüger).

Theologische Literaturzeitung. 1916:
5. *P. Jensen, Texte zur assyrisch-babylonischen Religion I. Kultische Texte [keilinschriftliche Bibliothek IV. Bd. 2. Tl.] (Bruno Meissner). — *Édouard Naville, Archéologie de l'Ancien Testament (W. Nowack). — *Gerhard Kittel, Die Oden Salomos (W. Staerk). — *Carl Fries, Die Attribute der christlichen Heiligen (von Dobschütz). — *Wilh. Caspari, Erd- oder Feuerbestattung, der biblische Brauch auf ethnograph. Hintergrund (Hugo Gressmann).
6. *Herm. Grapow, Ausgewählte Texte des Totenbuches [Urkunden des ägyptischen Altertums V 1] (A. Wiedemann). — *George A. Barton, Sumerian business and administrative documents from the earliest times to the dynasty of Agade (Bruno Meissner). — *Alfons Paquet, In Palästina (H. Guthe). — *Israel Davidson, Saadi'as polemic against Hiwi al-Balkhi (I. Goldziher).
7. *Ernst F. Weidner, Handbuch der babylonischen Astronomie 1. Bd. (Bruno Meissner). — * J. Ridderbos, Israel en de Baals (Hugo Gressmann). — *Johannes Smit, De daemoniacis in historia evangelica (Martin Dibelius). — Entgegnung (C. Fries) und Erwiderung (von Dobschütz).
8. *B. Landsberger, Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer (B. Meissner). — *K. Budde, Die schönsten Psalmen (W. Nowack).
9. *Festschrift, Eduard Sachau zum 70 Geburtstag gewidmet (I. Goldziher). — *George Dahl, The materials for the history of Dor (H. Duensing). — *Nivard Joh. Schlögl, Die heiligen Schriften des alten Bundes: Die Psalmen (W. Nowack). — *Hugo Winckler, Nach Boghazköi (Guthe).

Theologische Quartalschrift. 1915:
97. Jahrg. 4. H. Ph. Haeuser, Barnabas 9, 6 und Jeremias 9, 25 f. (LXX). — *W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom (Graf).

Theologische Rundschau. 1916:
1/2. Neues Testament. Leben und Lehre Jesu II. Besprechungen von H. Windisch.

Theologische Studien und Kritiken. 1916:
3. H. C. H. Cornill, Die Prophetie Zephanjas. — Konrad Müller, Studien zur Ahasverussage. — Wilhelm Caspari, War der Prophet Hosea eine geschichtliche Person?[1] — Joh. Herrmann, Golgotha und Golgatha (zu OLZ 1914 Sp. 373 f. = Bespr. von Dalman, Palästinajahrbuch IX S. 98 ff.

Theologisch Tijdsschrift. 1916:
50 I. R. Miedema, Twee Oostersche Martyrologieën (eine syrische und eine persische in: Martyrium Hieronymianum). — *Publications of the Bab. S. of the Un. Pennsylvania: IV 1 A. Poebel, Historical Texts; VI 1 Ders., Grammatical Texts; VIII 1, E. Chiera, Legal Documents; IX 1 G. A. Barton, Sumerian Business Documents (B. D. Eerdmans). — *P. Thomsen, Kompendium der Palästinischen Altertumskunde (J. de Groot). — Mededeelingen; F. M. Th. Böhl, Boghaz-koui. De oplossing van het Hethietische raadsel?

University of Pennsylvania. The Museum Journal 1915:
VI 1, 3. George A. Barton, Kings before the flood. — The Eckley B. Cone jr. egyptian expedition. — G. B. G., Guatemala Myths.
3. The Eckley B. Cone jr. Egyptian Expedition.
Clarence S. Fisher, der Führer der Expedition, hat zuerst versucht, die österreichischen Grabungsfelder in Tanis und Gise und das deutsche Gebiet in Gise an sich zu bringen, da die älteren Ansprüche durch die offizielle Protektoratserklärung Englands über Aegypten erloschen seien. Die aegyptische Altertumsverwaltung ist so rechtlich gewesen, eine neue Vergebung bis zum Ende des Krieges nicht vorzunehmen.
Reisner hat einen Teil seines Grabungsgebietes dem Kollegen an der Nachbaruniversität abgetreten, — nicht den besten, denn in 6 Wochen hat Fisher fast nur ärmliche Gräber mit wenig und mässig gutem Inhalt gefunden. Eine Mastaba soll bemalte Stuckwände haben. Die Abbildungen von diesem Grabungsfeld lassen die Dürftigkeit der Ergebnisse deutlich erkennen.
In Memphis fand Fisher unter zwei jüngeren Schichten einige Spuren eines Palastes aus der Zeit Menephthes, von den zahlreichen Kleinfunden spricht er weder, noch bildet er etwas ab, so dass man zweifeln muss, ob wertvolle Stücke darunter sind. (Wreszinski).

---

[1] C. setzt sich mit meiner Auffassung von Hosea Cap. I auseinander, worauf ich später antworten werde. Hier nur die Bemerkung, dass ich in Vers 4 ויאמר beibehalten habe, weil es dort nötig ist, und in 6, 9 gestrichen habe, weil es dort entbehrt werden kann. F. E. P.



Welt des Islams. 1916:
III. 3/4. Ernst Zahn, Ueber Persiens Verkehrsverhältnisse. — Willi Heffening, Türkische Kriegspoesie (über Faizullah Sädschid: Ordumuza armeğān [Geschenk an das Heer]). — Kriegsurkunden 16. Sammlung Schi'itischer Fetwas. — Paul Borchardt, Der Sultan der Baijumi. — Mitteilungen. — *Maximilian Fliegenschmidt, Deutschlands Orientpolitik im ersten Reichsjahrzehnt (K. E.). — *Bulletin de la société Endjouman Terekki-Islam (Progrès de l'Islam).
III. 4. (Martin Hartmann). — *Hugo Grothe, Die Türken und ihre Gegner; der russisch-türkische Kriegsschauplatz [Kaukasien und Armenien]. — *Theoder Ritter von Riba, Der türkische Bundesgenosse. — *Karl Wied, Türkischer Dolmetscher (K. Philipp). — *William Popper, Abū'l-mahāsin Ibn Taghrī Birdī's annals entitled an-nujūm az-zāhira fī mulūk miṣr wal-ḳāhira (Vol. VI part 1 No. 1) (Martin Hartmann). — *E. G. Browne, The press and poetry of modern Persia; *Georg Rosen, Elementa persica, neubearb. v. Friedrich Rosen; *Sebastian Beck, Neupersische Konversations-Grammatik; *F. Sättler, Deutsch-persisches Konversationswörterbuch (K. Philipp). — *Erich Meyer, Deutschland und Aegypten (B.). — *Maximilian von Hagen, England und Aegypten (E. Bryde). — Zeitungsschau.

Wochenschrift für klass. Phil. 1916:
8. *Günther Roeder, Aus dem Leben vornehmer Aegypter (A. Wiedemann).
9. *Arthur Stein, Untersuchungen zur Geschichte und Verwaltung Aegyptens unter römischer Herrschaft (E. Hohl).
11. Friedrich Hrozny, Die Sprache der Hethiter. Entgegnung. Dazu Erwiderung von Bartholomae.
12. *C. Robert, Oidipus. Geschichte eines poetischen Stoffs (H. Lamer).
19. *Augustin Goethals, Jésus à Jérusalem (Otto Stählin).

Zeitschrift d. Deutschen Morgenl. Ges. 1915:
4. H. B. Landsberger, Bemerkungen zur altbabylonischen Briefliteratur. — Wilhelm Caspari, Zu meinem Artikel „Elohim als Elativ?". — C. F. Seybold, Hispano-Arabica IV. — H. Bauer, Semitische Sprachprobleme. — Paul Haupt, Hebr. *natán* „geben" im Arabischen und Aethiopischen; Armen. g fu ų; das aramäische Ittaf'al ein Intaf'al. — H. Bauer, Die Herkunft des Wortes גוי. Volk; die hebräischen „Duale" צהרים und ערבים. — J. J. Hess, Zu meinen „Miscellanea" ZDMG 69, 383 ff. — H. Stumme, Zu Erich Graefe's wissenschaftlichem Nachlass.

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

Georg Jacob, Türkisches Hilfsbuch. 3. stark vermehrte Auflage. I. Teil. Berlin, Mayer & Müller, 1916. M. 4—.
*Carl Wessely, Studien zur Palaeographie und Papyruskunde XVI. Duodecim prophetarum minorum versionis Achmimicae codex Rainerianus edidit Carolus Wessely. Leipzig, H. Haessel, 1915. M. 30—.
*Carl Meinhof, Eine Studienfahrt nach Kordofan. Abhdlgn. d. Hamburgischen Kolonialinstituts Band XXXV (Reihe B. Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen, Band 20). Hamburg, L. Friederichsen & Comp., 1916. M. 10—.
*Le Monde Oriental 1915 vol. IX Fasc. 3, 1916 vol. X Fasc. 1.
*Keleti Szemle (Revue Orientale pour les études ouralo-altaïques) XVI 1—3.
Alfred Philippson, Das türkische Reich (Deutsche Orientbücherei XII) Weimar, G. Kiepenheuer, 1915. M. 1.50.
*Georg Hüsing, Die einheimischen Quellen zur Geschichte Elams I. Teil Altelamische Texte (Assyriologische Bibliothek XXIV Bd. Teil I) Leipzig, J. C. Hinrichs 1916. M. 18—.
*Georg Beer, Hebräisches Uebungsbuch (Sammlung Göschen). Berlin, C. J. Göschen's V., 1916. M. —.90.
Arthur Ungnad, Türkische Nachrichten (kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen herausgeg. v. Hans Lietzmann 136). Bonn, A. Marcus und E. Weber's V., 1916. M. 1.60.
*H. Meinhold, Geschichte des jüdischen Volkes. (Wissenschaft und Bildung 133). Leipzig, Quelle & Meyer, 1916. M. 1.25.
Wely Bey Bolland, Praktisches türkisches Lehrbuch. 2. Aufl. nebst Schlüssel zur 1. u. 2. Aufl. Stuttgart, Wilhelm Violet, 1916. M. 2.80.
P. R. Krause, Die Türkei. (Aus Natur und Geisteswelt. 419. Bdchn). Leipzig, B. G. Teubner, 1916. M. 1.25.
*M. Horten, Einführung in die türkische Sprache und Schrift. Halle a. S., Max Niemeyer, 1916. M. 4—.
*Eduard Mahler, Handbuch der jüdischen Chronologie. (Schriften herausgeg. v. d. Gesellsch. z. Förder. d. Judentums). Leipzig, Gustav Fock, 1916. M. 12—.
Peter Thomsen, Denkmäler Palästinas aus der Zeit Jesu. (Das Land der Bibel Bd. II Heft 1). Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B., 1916. M. —.60.
Carl Fries, Jātakam-Studien (Mythologische Bibliothek VIII 3), Leipzig, J. C. Hinrichs, 1916. M. 2.20.
Ed. Hölzel's grosse Handkarte von Aegypten und den übrigen Nilländern. Wien, Ed. Hölzel, 1916. M. 2—.
*Joseph Hell, Muhammad ibn Sallâm Al-Gumahî, die Klassen der Dichter. Leiden, E. J. Brill, 1916. M. 9—.
*Zeitschrift für Kolonialsprachen Bd. VI Heft 3, 4.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

19. Jahrgang Nr. 10 — Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. — Oktober 1916

Inhalt.

Ist das Hettitische arisch?

Von Ferdinand Bork.

Nach F. Hroznýs „Lösung des hethitischen Problems“ (MDOG 56) soll das Hettitische eine den kntom-Sprachen nahe stehende arische Sprache sein. Es ist zwar misslich, zu dem von ihm Gebotenen Stellung zu nehmen, da seine Angaben und Delitzschs Veröffentlichung zu einem endgültigen Urteile kaum ausreichen. Da aber Hrozný in einem Korrekturzusatz (S. 31 Anm. 2) in bestimmtester Form der Meinung Ausdruck gibt, dass seine Ausführungen „keinen Zweifel darüber lassen, dass das Hethitische eine echt indogermanische Sprache ist“, so sehe ich mich genötigt, seine Ausführungen auf ihre Berechtigung nachzuprüfen.

Hrozný glaubt feststellen zu können, dass das Hettitische sechs Kasus habe,

„deren Endungen ihren indogermanischen Charakter ohne weiteres verraten. Wenn der Nom. sg. auf -š, der Gen. auf aš, der Dativ auf -i, -ī, der Akk. auf -n, der Abl./Instr. auf -et/d, -it/d, der Lok. auf -az ausgeht, so ist es unmöglich, die Identität oder Aehnlichkeit dieser Endungen oder Ausgänge mit den betreffenden indogermanischen zu verkennen“.

Dazu die Anmerkung:

„Für den Loc. sg. auf -az dürfte wohl speziell an den idg. Loc. pl. auf -su, -si zu erinnern sein“.

Da wir noch nicht so weit sind, die arischen Singular- und Pluralendungen zu vergleichen, so wird Hrozný auf die angebliche Aehnlichkeit der Lokativsuffixe lieber verzichten mögen.

Bei dem Ablativsuffix hätte er angeben sollen, worin eigentlich die Aehnlichkeit besteht. Von Hause aus haben nur die arischen o-Stämme eine besondere Ablativendung, nämlich ōd, ēd. Der Vokal derselben ist lang, der des hethitischen Suffixes anscheinend kurz und anders geartet. Ōd und ēd sind ohne weiteres nicht gleich ed und id. Ausserdem wirft Hrozný den Ablativ mit dem Instrumental zusammen. Nur der Ablativ hat die Endungen ōd, ēd.

Der arischen Dativendung ai soll hettitisches i, ī entsprechen. Hrozný kann sich auf viele Fälle in den Einzelsprachen berufen, die i oder in seltenen Fällen ī (lat. manuī, rēī) haben. Wie ist es aber mit dem hettitischen an-zi-el ku-uš-ša-an „zu unserem Lohne“ und anderen Fällen. Delitzsch fragt mit Beziehung darauf: „Worin ist der Ausdruck des Dativbegriffs *ana* zu sehen?“. Ist überhaupt das, was Hrozný als Dativ bezeichnet, ein besonderer Kasus? Solange darüber nicht vollkommene Klarheit herrscht, ist eine Zusammenstellung von Suffixen wertlos.

Die Aehnlichkeit oder Gleichheit des hettitischen Suffixes -š und der arischen Nominativendung -s, sowie des hettitischen -aš und der arischen Genitivendung -es, -os, -s ist zunächst nicht vorhanden, da š kein s ist. Allen solchen Zusammenstellungen müsste eine Untersuchung des Lautwertes der Keilschriftzeichen vorangehen.

Die arische Akkusativendunng lautet -m. In einzelnen Sprachen ist daraus n oder a geworden. Die Aehnlichkeit dieses einzelsprachlichen -n mit dem hettitischen -n be-

steht. Was kann sie aber beweisen angesichts der Tatsache, dass andere Sprachen, die mit dem Arischen nicht verwandt sind wie das Elamische und das Mitanni eine Art von Akkusativsuffix der Form -n haben? Auch hätte Hrozný grammatische Anhaltspunkte namhaft machen sollen, dass als Vorstufe des hettitischen -n ein -m anzunehmen sei.

Von der „Identität oder Aehnlichkeit" der hethitischen Suffixe mit den arischen Endungen bleibt also nichts Greifbares übrig. Auf die pluralischen Kasusausgänge -êš, -âš, -uš des hethitischen Nomens, die sich zwar sehr gut in den arischen Rahmen einfügen sollen, allerdings „eine Vereinfachung der komplizierten indogermanischen Verhältnisse beobachten" lassen sollen, will ich verzichten. Für alle diese „Kasus" fehlen die Beglaubigungen durch die Texte, vor allem Nachweis versuche, dass es sich überhaupt um Kasus handelt.

Bei allen solchen Gleichsetzungen ist der Subjektivismus des Finders meist mit einem erheblichen Posten in Rechnung zu stellen. Wie weit die Findereinbildung gehen kann, zeigt Hroznýs Anm. 2 S. 43:

„Andererseits wird natürlich das Hethitische seinerseits wiederum diese nichtindogermanischen Sprachen beeinflusst haben. So könnten z. B, die Endungen mitann. -š, chald. -š(e) des Nom. sg., sowie mitann. -n, chald. -ni des Acc. sg. vielleicht auf die heth.-indogerm. Endungen -š des Nom. sg., und -n des Acc. sg., zurückgehen."

Es ist längst beobachtet worden, dass die mitannischen und die elamischen Nominalsuffixe mit einander verwandt sind, und zwar entspricht mit. -š einem elam. -r, mit. -n einem elam. -n usw. Diese Suffixe sind, da wir das Elamische seit dem dritten vorchristlichen Jahrtausend kennen, viel älter als die Anwesenheit von Ariern in Kleinasien. Von einer Uebertragung vom Hettitischen auf das Mitanni kann also keine Rede sein[1]. Da das mit. -š etwa dem Nominativ, und -n etwa dem Akkusativ entspricht, so läge wohl nahe, die nichtarische Herkunft dieser beiden Suffixe in ernsteste Erwägung zu ziehen.

Ich übergehe einen Abschnitt, der aus der angeblichen Gleichheit von wa-a-tar und u-e-te-en einen Beweis für den arischen Charakter des Hettitischen finden will. Die Gleichheit der beiden Wörter geht aber aus den S. 34 f. veröffentlichten Textstücken nicht im Geringsten hervor und ist so unwahrscheinlich wie nur möglich.

[1] Eine Uebertragung von Flexionselementen der Art, wie sie Hrozný sich vorstellt, ist selbst bei ganz ausgesprochenen Mischsprachen selten.

Es folgen Hroznýs Pronominalgleichungen, bei denen er eine ideale „Uebereinstimmung" zu finden glaubt. Die erste lautet:

„ich" — hethitisch uga, ug, vgl. lateinisch ego". —

Nach dem Texte wird „ich" ú-ug-ga geschrieben (S. 33). Es hat jemand einmal gesagt, die Sprachwissenschaft sei eine Wissenschaft, bei der die Konsonanten wenig, die Vokale gar keine Bedeutung hätten. Nach diesem Rezepte ist allerdings die Uebereinstimmung ideal. Wer vermag dafür zu bürgen, dass ú-ug-ga einheitlich ist? Es könnte ja ú — uggä „was mich betrifft" zu lesen sein, worin ú das pronominale Element wäre, vgl. elam. u „ich".

Von gleicher Ueberzeugungskraft sind die Gleichungen zig, ziga „du" (die Formen der arischen Einzelheiten gehen auf die Stämme *tŭ, *te, *to, *tve, *tvo, *teve, *tevo zurück[1], anzâš „wir", „uns" (arische Urformen *n̥s, *n̥sme), šumêš, šumâš „ihr", „euch" (arische Stämme *ve, *vo, *ju). Es ist bedauerlich, dass Hrozný nicht angegeben hat, welcher Kasus „uns" und „euch" sein soll. Nach den Texten S. 36 f. wäre nu-uš-ma-áš „nun-euch" der Dativ. Hrozný hält es also für möglich, dass es eine alte arische Sprache gegeben hat, die auf dem Standpunkte des Neufranzösischen angelangt ist, bei dem nous sowohl nos wie nobis und vous: vos und vobis ist. Ja, diese alte Sprache soll noch über das Neufranzösische hinaus sogar die Personen durcheinander wirbeln. Nu-uš-ma-áš-kán soll nach S. 36 Anm. 1 sowohl „nun euch" als auch „nun ihnen" bedeuten. Wenn das alles richtig ist, dann kann es sich nicht um arische Texte handeln.

Auf die weiteren Gleichungen gehe ich nicht ein, da mir die Texte nicht vorliegen. Ohne eigene Nachprüfung bin ich ausser Stande die Uebersetzungen Hroznýs anzunehmen, da ich Anlass zu haben glaube, seinen Subjektivismus zu fürchten. Kuit, das er mit „welches" (lat. quid) übersetzt, soll nach den von Delitzsch veröffentlichten Vokabularen bedeuten mimma la mimma bez. a-na mi-ma la-a mi-ma, das Delitzsch nicht übersetzen mag, und ausserdem mi-nu „wie?" Woher stammt die Uebersetzung Hroznýs? — Ein anderer Fall: Hrozný übersetzt a-a-ra mit „gut", „passend" und stellt es mit ἀραρίσκω und anderem zusammen[2]. Delitzsch hat das Wort aus einer Zusammensetzung ú-ul a-a-ra „Leid", „Weh" herausgeholt und mit gut (?) wiedergegeben. Das eingeklammerte

[1] Der hettitische Dativ und Akkusativ soll nach Hrozný tug lauten!

[2] Die Vokallänge ist anscheinend nicht berücksichtigt.



Fragezeichen zeigt den **hypothetischen** Charakter der Uebersetzung. **Hrozný** nimmt die Bedeutung „gut“ als **Tatsache** hin und konstruiert „passend“ dazu, ohne Fragezeichen, und etymologisiert weiter.

„Dasselbe Bild einer geradezu idealen Uebereinstimmung bietet das Paradigma des hethitischen Verbums“, fährt **Hrozný** fort.

Hethitisch	Altindisch	Griechisch
i-ia-mi	yā́mi	*τίθημι*
i-ia-ši	yā̂si	*τίθης*
i-ia-zi	yā́ti	*τίθησι, τίθητι*
i-ia-u-e-ni	yāmáḥ	*τίθεμεν*
i-ia-at-te-ni	yāthá, yāthána	*τίθετε*
i-ia-an-zi	yā́nti	*τιθέασι, τίθεντι*

Die geradezu ideale Uebereinstimmung besteht in der Tat — in der 1. Sg., was aber gar nichts besagt, da beispielsweise uraltaische Sprachen in der 1. und 2. Sg. ähnliche Suffixe haben wie das Arische. — Bei der 2. Sg. des Hethitischen hapert es schon. Weshalb steht ši statt si? In den übrigen Personen kann nur ein sehenwollendes Finderauge Uebereinstimmungen erblicken. Man muss zunächst die Frage stellen, welchen Lautwert z bei den Hettitern gehabt hat, um die Formen i-ia-zi, i-ia-an-zi würdigen zu können. Welcher von den möglichen Lautwerten z, ǰ, ž, h, č, c ist anzunehmen? Die Form i-ia-u-e-ni kam **Hrozný** selber schon nicht mehr geheuer vor, und er widmet ihr eine weiteres verheissende Anmerkung. Die Schwierigkeiten von i-ia-at-te-ni scheint er nicht einmal geahnt zu haben. Das Suffix -ni ist ohne Entsprechung im Arischen, ist aber ein wohlbekanntes kaukasisches Suffix des Pluralis. Merkwürdigerweise kehrt es in der hettitischen 1. Pl. wieder. Daraus scheint hervor zu gehen, dass es in der Tat im Hettitischen als **Pluralsuffix** aufzufassen sein wird. Wenn nun in der 3. Pl. vor dem Suffix zi ein zweifellos ebenfalls pluralisches Infix -n- auftritt, so möchte ich in aller Bescheidenheit vermuten, dass **Hroznýs** Paradigma aus zwei oder mehreren Formenreihen zusammengesetzt ist. Für Zwecke der Vergleichung scheidet es also aus, zumal die Bildung der 1. und 2. Plur. **unarisch** ist, — ich will damit den arischen Charakter der anderen Formen keineswegs behauptet oder zugegeben haben. —

Nach Uebergehung von ein paar Adverbien will ich einige der Wortgleichungen **Hroznýs** prüfen. Die erste lautet: „a-da-an-na „Essen“, vgl. altind. adanam „Essen“, ahd. ezzan „Speise“.—Der arische Stamm ed—hat sich im allgemeinen gut erhalten, vgl. lat. edi, gr. *ἐδ—ηδα*, aind. āda. Im Germanischen, das dem Lautstande und Formengehalte nach eine Sonderstellung im arischen Kreise einnimmt, wird das arische d in t verschoben: aisl. át. Ueber diese Lautstufe hinaus ist noch das Hochdeutsche gegangen, welches das t im Anlaute in z, im Inlaute in zz (jetzt ss) überführte.

Dieses **arische** d findet sich in **Hroznýs** Hettitischem in adanna „Essen“, in danna „Geschenk“ und da-a-i „er gibt“. — Ich will von der Verdoppelung des n in danna und adanna absehen, will auch übersehen, dass die Endung der Verbform nicht zu dem Paradigma stimmt, sondern den Blick einzig und allein auf das d richten. Ich finde ein Beispiel te-ez-zi „sagt“, das mit altkirchensl. děti „sagen“ verglichen wird. Es ist **Hrozný** nicht aufgefallen, dass hier im Anlaute etwas nicht stimmen kann. Es stimmt auch sonst nicht.

Es gibt ein arisches Wort etwa der Gestalt *swadōr „Wasser“, vgl. gr. *ὕδωρ*, lat. sudor, ndd. wâter, hd. Wasser. Nun findet **Hrozný** einen Satz in dem das Ideogramm für Brot und ein Wort wa-a-tar zusammen vorkommt. Da ist ihm der Zusammenhang sofort klar, und er übersetzt:

nu	NINDA-an	e-iz-za-at-te-ni[1]
nun	Brot	werdet ihr essen,
wa-a-tar-ma		e-ku-ut-te-n[i?]
Wasser ferner		werdet ihr trinken.

Selbstverständlich lassen sich **mehrere Uebersetzungsmöglichkeiten** ersinnen. Ein Zwang, gerade so zu übersetzen, wie es **Hrozný** wünscht, besteht nicht. Abgesehen davon hat **Hrozný** nicht gesehen, dass in der germanischen Lautgestalt von wa-a-tar eine grosse Schwierigkeit liegt. Es handelt sich um das weggefallene s und das t. Wenn er sich auf die Anm. zu S. 33 berufen will, wo er die Lesung wa-a-dar zur Verfügung stellt, so empfiehlt es sich, dass er sich rasch entscheidet, damit er je eher desto besser von der untauglichen Gleichung wâtar — ueten abkommt. — Wie will **Hrozný** die Lautverschiedenheit der beiden Stämme erklären? Oder haben die **Vokale** gar keinen Wert? — Zu wünschen wäre auch, dass er für watar die Bedeutung Wasser aufgäbe. Denn wie wäre wohl mit seiner Entzifferung die Tatsache zu vereinen, dass i-šú-wa-ni-id-*wa-a-tar* die Bedeutung tu-a-mu „Zwilling“ hat? Auch müsste **vielleicht** mit *wa-tar*-na-aḫ-ḫa-an-za mu-u-e-ru (nach **Delitzsch** — mu'irru) „einer, der sendet, beordert“ abgerechnet werden.

Mit seinen Etymologien von tezzi und watar ist **Hrozný** bis zu einer Schichte der

[1]) Gäbe es einen elamischen Stamm ezza „essen“, so würde „ihr sollt essen“ lauten; ezza-t-ni. Vielleicht weist Hrozný auch den arischen Charakter des Elamischen nach.

hettitischen Sprache gelangt, die germanischen Lautstand zeigt. Aber auch dabei macht er nicht halt: er scheut auch vor der hochdeutschen Stufe, also den Lautverhältnissen einer weitest abstehenden Sprache nicht zurück. Er bringt die Form ezzateni mit hochdeutschem ezzan zusammen, das lautlich annähernd nahe steht[1], eine Sprachwissenschaft der unbegrenzten Möglichkeiten.

Die Form e-ku-ut-te-ni glaubt er von aqua herleiten zu können „ihr werdet trinken". Abgesehen davon, dass m. W. in keiner arischen Sprache von aqua ein Verbum trinken abgeleitet wird — die Bedeutung des aqua muss wohl nicht dazu eingeladen haben — leidet die Sache an der Vokalverschiedenheit in der ersten Silbe. Hrozný versucht nämlich auch a-ku-wa-an-na „Getränk" von aqua abzuleiten.

Das Beste an der Hrozný schen Mitteilung sind die Texte, die leider etwas knapp sind. Zu diesen Texten und den Delitzschschen Vokabularen seien einige vorläufige Beobachtungen mitgeteilt.

1) Das hettitische Verbum ist durchweg endständig, was nicht für den arischen Charakter des Hettitischen in die Wagschale fällt.

2) An der Spitze des Satzes stehen häufig Gebilde wie nu-šmaš-kan „nun-ihnen-x", tug-ma-wa „dir-und-aber", GALU-áš-wa-mu-kán „Mann-aber-mir-x". Diese Gebilde sind unarischen Gepräges und erinnern an mitannisches inu-tt-a-nin, inna-m-a-nin u. a.

3) Ebenso unarisch muten Bildungen wie punuš-ki-uwar neben punušš-uwar; paḫḫaš-ki-uwar, ḫarza-ki-uwar, ḫûwarza-ki-uwar, tatta-luš-ki-uwar an, ferner duš-garaz neben duš-kud-uwar.

4) Wenn duš-kud-uwar ein Verbum ist, so ist es wie uš(?)taššanarn-uwar als Verbalkompositum aufzufassen. Das Arische kennt Verbalkomposita von Hause aus nicht.

5) Ḫul-ḫuli-jawar „Kämpfer" ist sogar eine regelrechte Iteration, wie man sie auf kaukasischem Gebiete reichlich oft kennt, auf arischen aber kaum. Dagegen ist kari-w-ari-war eine Bildung, die namentlich auf uraltaischem Gebiete vertreten ist, dem arischen Sprachenkreise aber auch nicht fehlt, vgl. Kuddelmuddel, Hoppelpoppel u. dergl., stets mit labialem Anlaute des zweiten Gliedes, wie Ernst Levy ermittelt hat.

6) Eine seltsame, auf altarischem Boden m. W. nicht vertretene Erscheinung ist das Paradigma:

ku-uš-šá-ni-mi	zu meinem Lohne
ku-uš-šá-ni-ti	„ deinem „
ku-uš-šá-ni-iš-ši	„ seinem „
an-zi-el ku-uš-šá-an	„ unserem „
šú-ra-áš en-za-an ku-uš-šá-an	„ eurem „
a-bi en-za-an ku-uš-šá-an	„ ihrem „

Im Singular Verschmelzung des Substantivs mit dem nachgestellten Pronomen, was besonders aus der 3. Sg. hervorgeht. Im Arzawi tritt im Akk. bei dem Possessivum der 3. Sg. sogar Assimilation ein, vgl. ^{amêl}ha-lu-ga-tal-la-at-ti-in (⟨-an-ti-in nach Delitzsch).

Im Pluralis ganz andere Elemente, die voranstehen, also Genetivkonstruktion, mit undurchsichtigem enzan in der 2. und 3. Person.

Der Singularis ist ganz, vom Pluralis mindestens die 2. und 3. Person unarisch gebildet.

7) Der Genetiv scheint seinem Regens voranzustehen.

8) Der Satzbau ist unarisch. Man wolle vergleichen:

GALU-áš-wa-mu-kán	BA-TIL.	MÂRI-IA-	
Mann — aber — mir — x	ist gestorben	Ein Sohn von mir	
ma-wa-mu	NU-GÁL	tu-ug-ma-wa	
und — aber — mir	ist nicht	Dir — und — aber	
MÂRÊ$^{\text{pl.}}$-KA	me-ig-ga(?)-aš(?)	me(?)-mi-iš-kán-zi.	
Söhne von Dir	(sind) viele,	sagen sie	
ma-a-an-wa-mu	l-an	MÂR-KA	pa-iš-ti,
wenn — aber — mir	einen	Sohn v. Dir	du gibst,
ma-an-wa-ra-aš-mu	^{amêlu}MU-TI-IA	ki-ša(?)-ri.	
dann — er — mir	mein Gemahl	wird(?) er.	

So denkt ein Arier nicht. Wie man die Sache auch wenden mag, als arische Sprache ist das Hettitische nicht zu bezeichnen. Was für eine es ist, das wollen wir der Zukunft überlassen. Wahrscheinlich wird sie ein selbstständiger Typus des Kaukasischen sein. Jedenfalls hat Hrozný mit seiner Ariertheorie unrecht.

Die „7 Todsünden" bei den Babyloniern.

Von E. Ebeling.

Die interessante Beichte eines alten Babyloniers, die von mir in dem 1. Hefte meiner KAR Nr. 45 veröffentlicht worden ist, erwähnt in Z. 26 die „sieben Vergehen" als etwas höchst Verabscheuenswertes. Obwohl hier die Zahl 7 in Parallelismus mit „viel" (Z. 25) zu stehen und nicht viel anderes als dieses Wort auszudrücken scheint, wird es wohl nicht zu viel gesagt sein, wenn man vermutet, dass die 7 Todsünden der katholischen Morallehre mit den „7 Vergehen" der Babylonier einige Verwandtschaft haben.

— — — — — aḫ-*tu*-ú šú-zib[
— — — — na ili-šú la ir-šú-ú[
a-a-ú šá a-na da-riš is-[
amêlûtu mal ba-šú-ú ḫi-ṭi[-tam
a-na-ku ardu-ka aḫ-ṭa-ti[
ma-ḫar-ka at-ta-zi-iz a[s]-saḫ-ḫar lu lá[

---

[1]) Ebenso soll zig „du" und tug „dich" doch wohl vom gleichen Stamme sein?

sa-ra-a-ti ad-da-bu-ub u-paṭ-ṭir lim[-*na*
la ša-lim-ta aq-ṭa-bi mal lim-na lu-ú ti[-*di*
šá i-li ba-ni-ia a-ta-kal a-[kal-šú
ú-kab-bi-is an-zil-lu li-mut-tu e-te-ip[-pu-uš
a-na makkûri-ka rap-ši at-ta-ši pa-ni[
a-na kaspi-ka šú-qu-ri la-lu-ú-a il-li[-ku
aš-ši qa-ti la šul-pu-ta ú-šal-p[a-at (oder pit)
i na la elli-iá e-te-ru-ub a-na bîti[
ikkiba-ka dan-na e-te-ip-pu-uš a-na-ku[
šá ma-ri-ṣi eli-ka e-te-te-qi a-pa-ka[
i-na iz-zi-it lib-bi-ia at-ta-zi-ir ilût-ka[
an-nu idû^{u} la idû^{a} e-te-ip-pu-uš a-na[
at-ta-tal-lak am-mar pa-ni-ia qil-la-tu ar[-ši
i-li ma-ṣi lib-bi-ka li-nu-ḫa[
^{ilu} iš-tar šá te-zi-iz kališ^{ilu} lip-pa-aš-r[a iz-zi-it-ki
pu-ṭu-ri šá tu-dan-nin ki-ṣir lib-bi-ki[
ki-rib-ki šá at-mu-ú itti-iá šulmu[
lu-ú ma-'-du ar-nu-u-a '-il-ti pu-ṭu-r[i
[lu-u] 7 qil-la-tu-ú-a lib-ba-ka li-nu-[uḫ
— ú-a lu-u ma-'-da a-na danniš ri-mu bêltu[
— — — — — — aḫ qa-ti za[
Rest nur einzelne Zeichen; ebenso die andere Columme.

Uebersetzung.

. . . . ich gesündigt habe, rette . . . .
. . . . seines Gottes nicht erworben haben
Wer ist, der auf ewig *[sündlos bleibt,]* . . .
die Menschen, soviele es gibt, *[begehen]* Sünde . .
ich, dein Knecht, habe gesündigt,[
vor dir stehe ich, wende mich an dich, nicht möge[
Aufrührerisch habe ich gesprochen, ich habe einen *Bö[sen]* befreit,[
Unrechtes habe ich gesprochen, jegliches Böse fürwahr *[weisst]* du,[
des Gottes, meines Schöpfers, [Brot] habe ich gegessen,[
ich habe auf Hässliches getreten, Böses habe ich getan,[
nach deinem weiten Besitz habe ich mein Antlitz erhoben,[
an dein kostbares Silber ging meine Gier,[
meine Hand habe ich erhoben, was nicht angerührt werden sollte, habe ich angerührt[
in meinen unreinen (Zustand) bin ich eingetreten in das Haus[
Was vor dir ein gewaltiger Greuel ist, habe ich getan,[
was vor dir schlecht ist, habe ich geopfert, deinen apu[
Im Zorne meines Herzens habe ich deine Gottheit verwünscht,[
jegliche Sünde habe ich getan, in[
bin ich gegangen, soviel vor mir lag, Schimpf habe ich er[worben][
mein Gott, dein weites Herz beruhige sich,[
Göttin, die du zürnest, vollständig werde [dein Zorn] gelöst,[
Löse auf, das Band deines Herzens, das du gewaltig gemacht hast,[
in dir, was ich gesprochen habe, bei mir *[sei]* Heil,[
Mögen auch viel sein meine Sünden, löse meinen Bann,[
mögen auch meine Vergehen sieben sein, dein Herz beruhige sich,
mögen meine — gewaltig viel sein, Gnade, Herrin . . . .!

Anm. Z. 15. Was mit dem „unreinen" (Zustand) des sündigen Menschen gemeint ist, ist nicht klar, wohl = kultische Unreinheit.

Z. 17. apu ist ein Ritualgerät, vgl. dazu VAT 10112, II. Z. 23 (wird veröff. in KAR III Nr. 146).

Z. 19 wörtlich Sünde, die ich weiss, nicht weiss.

Z. 20: soviel vor mir (lag), = sooft ich etwas tun wollte.

Miscellen.

Von A. Schollmeyer.

1. igisu = labirtu.

Landsberger hat in seinen Bemerkungen zur altbabylonischen Briefliteratur (ZDMG, Band 69, S. 499) als semitisches Aequivalent des sumerischen Lehnwortes igisū eine Lesung labirtu mit guten Gründen befürwortet. Für diese Gleichsetzung dürfte auch folgende Stelle aus einem Briefe, Sippar 878 beachtenswert sein. ZZ. 5—7 dieses sonst schlecht erhaltenen Briefes lauten: aš-šum kasap igisē la-ba-ar-ti [i]-li-ik la-bi-ir-ti it-ti tamkari^{meš} na-šú „was das Geld der Abgabe, der Steuer nämlich von dem steuerpflichtigen Lehen betrifft, so ist es von den Finanzern erhoben worden." Da hier igisū durch das folgende appositionelle labartu erklärt wird, so darf labartu oder labirtu (beachte i-li-ik la-bi-ir-ti) mit Recht als semitische Lesung von igisū angesehen werden.

2. Das achte Jahr Hammurapis.

Die Kopie zu der neuen Jahresliste Hammurapis ist, was Landsberger in seinen Ausführungen in der Februarnummer dieser Zeitschrift 1916, Sp. 33 entgangen ist, von Scheil, Recueil de Travaux Vol. XXXIV, S. 4 mitgeteilt. Sie bietet für das achte Jahr Hammurapis also: [mu] ma-da [g]ú id Šú-mu-dar, mu fehlt auf der Kopie, von gú sind nur schwache Reste zu sehen, šú ist fast sicher.

3. Zur Monatsliste von Umma.

Die Monatsliste von Umma bietet als 11. Monat itu Pap-ú-e. Dazu hat Weidner im Memnon VI 65 die Variante itu ^{d}Pap-ú-e mitgeteilt. Auf mehreren mir zur Verfügung stehenden Dschochatafeln findet sich der Monats

name in der Schreibung itu Pap-e-ú-e, die der Erklärung dieses Namens entspricht, die Thureau-Dangin RA VIII, 152, Note 4 geboten hat.

Besprechungen.

L. v. Schröder: Arische Religion. 1. Bd. Einleitung, Der altarische Himmelsgott, das höchste Wesen. VIII, 618 S. 8°. M. 10—; geb. M. 13—. Leipzig, H. Haessel 1914. Bespr. von Mario Pancritius, Königsberg i. Pr. (Schluss.)

Die Heimat der Arier sucht Verfasser, auf die Ergebnisse der Vorgeschichtsforschung gestützt, mit Recht in Europa (S. 216 f.). Als letztes Stadium arischer Völker- und Kulturgemeinschaft hat er das für Europa noch der jüngeren Steinzeit zugehörige vorchristliche vierte Jahrtausend ins Auge gefasst (171 ff). Höchste Anerkennung, begeistertes Lob zollt er den arischen Völkern, ihrer wunderbar entwicklungsfähigen edlen Sprache, die sie überall hintrugen, und die, wo einer ihrer Abkömmlinge herrscht, als Beweis arischen Blutes in den Adern des betreffenden Volksstammes anzusehen ist. (S. 186). Doch scheinen mir von der Geschichte weniger hell beleuchtete und dem Studiengebiet des Verfassers ferner liegende Völker dabei zu sehr im Schatten zu stehen.

„Die Arier sind das Volk der grossen Persönlichkeiten" (S. 189). Es folgt eine Reihe von grossen Namen der arischen Welt, welchen nur noch die jüdischen Heroen und Propheten — „die Jahve-Verehrung ist der Adelsbrief des jüdischen Volkes" — und die Religionsstifter der nichtarischen Völker zur Seite gestellt werden. Bei den Semiten wäre also nur Mohammed zu nennen? Ist, wo Alexander und Napoleon gerühmt werden, nicht auch Hannibal nennenswert? Jene zerbrachen mit der Kraft von Volksheeren altersschwache Verhältnisse; dieser zwang mit einem Söldnerheere den jugendlichen Weltherrscher auf die Knie. Zwar hat er uns keine Schriften wie Napoleon hinterlassen. Daher fehlt uns der lebendige persönliche Eindruck. Wir kennen ihn nur aus den Berichten des Feindes, und was das heisst, lehrt die der römischen Geschichtsschreibung wesensverwandte englische Berichterstattung unserer Tage. Und dennoch tritt uns ein edles Bild daraus entgegen: das Bild eines von seinen Kriegern verehrten, von glühender Vaterlandsliebe und unauslöschlichem Hass gegen den Feind erfüllten Feldherrn — sympathischer als das jener beiden ihrer unersättlichen Herrschsucht folgenden Uebermenschen. Und ähnlich steht es mit Hamilkar Barkas. Die Berichterstattung ist es auch, die das persönliche Gepräge der grossen Herrscher der babylonisch-assyrischen Zeit verwischt. Schwerfällige Schrift, stehende Redewendungen, nüchtern gemeldete Tatsachen. Und dennoch treten dem aufmerksamen Leser scharfkantige Umrisse aus jenen Königsannalen entgegen: Assurnasirpal, Tiglatpileser, Sargon, Sanherib, Assurbanipal und viele andere waren grosse Persönlichkeiten. Ebenso Nebukadnezar II, dessen Gebet an Marduk auch ein moderner Fürst bei seiner Thronbesteigung sprechen könnte, und der um die Wende des 3. und 4. Jahrtausends von Künstlerhand an der Spitze seiner Kriegsschar festgehaltenen Eannatum, Sargon I, auch Hammurabi, der grosse Gesetzgeber, oder Gudea, der Träger, wahrscheinlich auch Erneuerer sumerischer Ueberlieferung. Und sollte der Künstler, der die Stele Narâm-Sins schuf, keine grosse Persönlichkeit gewesen sein? Vielleicht ein Sumerer[1].

Es ist ein wesentlicher Unterschied zwischen liebevoller, die kleinste Einzelheit ins Auge fassender Betrachtung, wie sie beispielsweise den Völkern des klassischen Altertums in der ganzen gebildeten Welt zuteil wird, und der Schau aus der Vogelperspektive, durch welche das gewaltige, von der Keilschriftforschung erschlossene Gebiet meistens abgetan wird. Wie verschiedenartig die Ergebnisse einer solchen zwiefachen Betrachtungsweise ausfallen, wie sehr Voranstellung der hervorragenden Individuen eine Gemeinschaft hebt, die der allgemeinen Züge hingegen niederdrückt, lehrt am besten der Gegensatz in der Bewertung der Tierpsyche zwischen der schematisch betrachtenden, das Triebleben in den Vordergrund stellenden zoologischen Wissenschaft und der das Individuum — besonders das erfahrene, kapitale Tier — voranstellenden Jagdliteratur.

Mögen trotzdem die Arier das Volk der grossen Persönlichkeiten bleiben; nirgend aber in der Geschichte ist der Himmel sterneleer.

Und können wir die im Beginn der Gechichte schon alten Völker des alten Orients nach dem, was uns der Zufall aus dem Schutt von Jahrtausenden aufbewahrte, mit den uns im Glanz der Jugend entgegentretenden arischen Völker? des Altertums überhaupt in Vergleich stellenn Wenn wir nur das späte Römer-, Griechen- und Indertum und die Nachkommen dieser Völker in der Neuzeit kennen gelernt hätten, würde uns von Jugendkraft und Jugendlust auch nicht viel entgegentreten. Sumerer und Semiten sind sicher nicht mit historischen Denkmälern, Bauwerken, Inschriften, Herrschernamen — damit endeten sie — sondern Lieder singend auf dem Plan erschienen (zu S. 196). Aus der

[1] vgl. Memnon II S. 177.



arabischen Wüste klangen noch lange die Lieder, und wo das im Schatten einer uralten Kultur stehende Semitentum einen neuen Impus anhielt wie bei der Einwanderung in Spanien, da trieb die arabische Volksseele die schönsten Blüten arabischer Poesie und arabischer Kunst. Und die Blume der Romantik, das Rittertum, sie war eine Bekundung des arabischen Genius, und nur in seinem Bereich behielt sie ihren bläulichen Hauch. In Frankreich wurde das Rittertum liederlich, in Deutschland roh; nur die spanische mit der arabischen ständig in Wechselwirkung bleibende Ritterschaft verdiente den romantischen Nimbus. Aus der Jugendzeit des Alten Orient klingt das Gilgamišlied zu uns herüber; das Lied von einem kämpfenden und wandernden, „über die Rätsel des Daseins“ grübelnden Helden. Und die Wanderlust liegt dem Semiten noch heute so im Blute wie dem Arier.

Zu dem Satz: „Sein (des Ariers) Freiheitsgefühl und Freiheitsverlangen ist aber darum besonders bedeutsam und wertvoll, weil es durchaus auf der Achtung der Freiheit und Selbständigkeit anderer beruht“, möchte ich auf das Schicksal Messeniens, auf Rom und seine Sklavenkriege, auf das Bauernlegen der deutschen Ritterschaft, auf die Politik Englands seit Cromwell hinweisen. Die dem Zepter Assurs unterworfenen Völker sanken doch nicht zu der Unfreiheit des Heloten herab, die rechtliche Stellung der Frau war in Babylonien eine würdigere als bei neuzeitlichen arischen Völkern, ein persischer Satrap war kein freierer Mann als ein assyrischer Statthalter, und gab es unter den arischen Fürsten des Altertums einen, der wie der der archaischen babylonischen Zeit zugehörige Urukagina die Beseitigung der Privilegien, die Wiederherstellung der Rechte des Armen anstrebte?

In den kleinen freien Gemeinwesen der vedischen Inder, der Germanen, in der griechischen Polis, in der römischen Civitas sieht Verfasser auch eine besondere Bekundung des arischen Freiheitsverlangens. Diese Zersplitterung ist aber überall die Folge kriegerischer Einwanderung. Die altbabylonische Zeit kennt nur Kleinstaaterei, und auch die arabische Einwanderung in Spanien führte dazu.

Das Thema dieses ersten Bandes ist der arische Himmelsgott. Von ihm gilt alles, was auch Tiefkulturvölker von ihrem höchsten Wesen aussagen: er wohnt im Himmel, ist unsterblich, hat alle Dinge geschaffen, trägt den Beinamen „Vater“, ist selbst gut und verlangt Güte vom Menschen. Wie P. W. Schmidt bei den Tiefkulturvölkern, so kommt Verfasser auch bei den Ariern zu dem Ergebnis, dass das höchste Wesen eine mythenlose Gottheit ist (S. 656). Auch das Schicksal, schon als verblassende Göttergestalt in den Hintergrund getreten zu sein, teilt der vedische Dyaus pitar (S. 316) mit seinen nicht arischen Parallelen. In den Ādityas (354) und den Amesha cpentas (S. 442) erkennt Verfasser Formen und Abspaltungen des höchsten Wesens. Wenn aber das Wesen der Göttermutter Aditi auch von ihren Kindern abgeleitet und daher als Schöpfung der vedischen Frommen erscheint (S. 400), so wird sie doch nicht nur eine priesterliche Konstruktion sein. Denn es ist unwahrscheinlich, dass man in patriarchalischer Zeit die Mutter allein einer Reihe von Hochgöttern voranstellte. Das Matriarchat — nicht etwa, wie bisher angenommen wurde, ein Urzustand der Menschheit, sondern, wie sich immer mehr herausstellt, eine ziemlich späte, auf der Entwickelung des Ackerbaus und dem Bodenbesitz der Frau beruhende, nicht urgeschichtliche, sondern vorgeschichtliche soziale Erscheinung — muss nach seinen besonders bei den Inselkelten[1] und in altertümlichen Märchen noch deutlichen Spuren auch bei arischen Völkern geherrscht haben. Die literarische Ueberlieferung beweist nichts für das Alter einer Göttergestalt. Auch hier wird wohl eine im Volkswissen noch lebende alte Form mit neuem Inhalt wieder zutage getreten sein.

Nach eingehender Betrachtung des höchsten Wesens in indopersischer Zeit verfolgt Verfasser die Spuren desselben bei den europäischen Völkern. In der Deutung des Heimdallr als Himmelsgott sollte er sich durch scheinbare oder wirkliche Mondzüge nicht irre machen lassen (S. 514 A. 1). Alles auf uns gekommene geistige Gut von Jahrzehntausenden musste durch die astrale — oder besser lunare — Schicht hindurchgehen und ihre Züge annehmen, wie auch heidnische Gestalten christliche Züge annahmen. Und eine vorastrale Ueberlieferung — wie eine vorchristliche — gibt es leider nicht. Jedenfalls kann als Naturgrundlage eines nie schlummernden, alles schauenden Gottes nicht ein Gestirn, sondern nur der Himmel selbst in Betracht kommen; doch konnten jene Eigenschaften auch ohne Naturanschauung dem höchsten schöpferischen, dem Tode und daher auch dem Schlafe nicht unterworfenen Wesen beigelegt werden.

Völkische Religion bekundet sich jedoch in der Vorstellung vom höchsten Wesen nicht; der einsam thronende Jahve, der wie ein fernes blasses Gewölk über das gestaltenreiche babylonische Pantheon zu uns herüberschimmernde Anu, die wie Hochgipfel in wechselndem Licht

[1] s. Mitra I 1914 Sp. 161 A. 3.



ergländenden arischen Formen des Himmelsgottes, sie alle sind nur Ausstrahlungen eines der urgeschichtlichen Zeit entstammenden Gedankens, der in der Vorstellungswelt der Völker verschiedenfarbig leuchtet wie ein durch ein Prisma gehender Lichtstrahl. In die spezifisch arische Religion wird uns der zweite, und zu der arischen Auffassung des Jenseitsgedankens der dritte Band dieses Werkes geleiten.

Und erwartungsvoll sehen wir beiden entgegen.

Streck, Maximilian: Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's. I. Tl.: Einleitung. Das urkundliche Material, Chronologie u. Geschichte. 504 S. II. Tl.: Texte. Die Inschriften Assurbanipals und der letzten assyrischen Könige. IV, 422 S. III. Tl.: Register. Glossar, Verzeichnis der Eigennamen, Schlussnachträge und kleinere Berichtigungen. (VAB 7. Stück.) II u. S. 423—866. 8°. M. 48—; geb. M. 51,60. Leipzig, J. C. Hinrichs 1915. Bespr. v. Bruno Meissner, Breslau.

Streck legt uns eine eingehende Bearbeitung der Inschriften Assurbanipals und seiner Nachfolger vor. Er begnügt sich aber nicht damit, sie zu umschreiben und zu übersetzen, sondern gibt im ganzen ersten Teile ausser einer genauen Beschreibung der Texte eine Geschichte der damaligen Zeit, wobei er das gesamte erreichbare Material, historische Inschriften, Briefe, juristische und religiöse Literatur, verwertet. Auch in den Anmerkungen hat er eine solche Fülle wertvoller Bemerkungen zur Geographie (bei denen er besonders viel Neues bringt), Religion und Kulturgeschichte eingestreut, dass viele aus seinem Buche reiche Belehrung schöpfen werden.

Ausser den eigentlichen historischen und Bauinschriften erhalten wir noch Beischriften von Assurbanipals Skulpturen, das Zwiegespräch zwischen ihm und Nebo, seine Backsteinlegenden und die Tafelunterschriften aus seiner Bibliothek.

Die Inschriften von Aššur-etil-ilâni und Sin-šar-iškun nehmen nicht viel Raum ein. Anhangsweise werden noch Inschriften von Assurbanipals Verwandten, seiner Gemahlin, seiner Schwester und Mutter, und das sich auf seine Regierung beziehende Stück der babylonischen Chronik beigegeben.

Ich lasse ein paar Bemerkungen folgen, die sich besonders auf Grammatik und Lexikon beziehen, bemerke jedoch, dass ich nicht immer sicher bin, Berichtigungen zu geben, da der Verfasser an so vielen Stellen Nachträge gebracht hat, dass man leicht einiges übersehen kann.

LIV. Die vielfach gefundenen Hunde aus Ton sind nicht Modelle von Assurbanipals Jagdhunden, sondern werden zu magischen Zwecken benutzt; vgl. z. B. ZDMG 69, 414. – CXVI. *(am.) ŠA-KU* als *šaḳû* zu fassen wird wegen der sich immer gleich bleibenden Schreibung nicht angehen. Vielleicht ist *šâkin ṭêmi* zu lesen; vgl. z. B. den Titel *mutîru ṭêmi* (Klauber, Beamt. 8) und בעל טעם im Bibl. Aram. — CCCLXXXIV u. ö. lies *Emeslam* für *Ešitlam*. — CDXVI. Die Stele Nabonids ist m. W. im Ḳasr in Babylon gefunden. — CDLXXIII. *ḪU-SI* ist ein Zeichen mit der Lesung: *ù*. - CDLXXIV. *tikšud* ist ein böser Fehler für *takšud*. — S. 11, 113 scheint mir Jensens Uebersetzung in KB II den Vorzug zu verdienen. — S. 15, 21 ist St.s Fassung möglich, aber vielleicht ist doch schon wegen der maskulinen Verbalform besser zu übersetzen: „er ging sein nächtliches Geschick". — S. 35, 15. *aḫurû* ist gewiss nicht Bezeichnung für einen ganzen Truppenteil, sondern nur für einen einzelnen Menschen. Wie SAI 2068 zeigt, ist es ein ungefähres Synonymum von *gišḫappu* und *nu'u*, also etwa „niedrig stehender, hinten (אחר) rangierender Mensch". An Pers. آخور = „Stall" also „Stallknecht" ist doch wohl nicht zu denken. — S. 37, 45. *kurussu* ist ein lederner Gegenstand, der auch bei der Tür verwendet wird. Hier soll damit wohl gemeint sein, dass sie gegen ihren Hunger sogar Leder assen. — S. 40, 89 lies *tak-rib(!)-ti* nach BA X, 1, 9, 21; Poebel HGT No. 149, 6. — S. 44, 17. *miḫrit* ist nicht „neben", sondern „gegenüber". — S. 44, 32. *bu'û ḳatuššu* = von seiner Hand fordern d. h. ihn zur Rechenschaft ziehen. S. 446 ist die Phrase richtig erklärt. — S. 52, 28. *agurri (aban) uknî* sind „blauemaillierte Ziegel". Auch die babylonischen Tempeltürme waren mit blauemaillierten Ziegeln verkleidet wie noch heute vielfach die Kuppeln der Moscheen im Iraq. — S. 55, 59 tilge: „(ferner)". Die Stierkolosse sind eben die Wächter der Tempel. — S. 59 Anm. 9. Einen Bericht über die Renovationsarbeiten Asarhaddons im E-ḫilianna veröffentlicht Thureau-Dangin RA XI, 96 ff. — S. 62, 48. Für *(am.il) Sin-ma-gir* erwartet man einen Titel. Da die Variante *mun, mum* lautet, möchte ich *(il)Sin* als Schreibfehler auffassen und *mummagiru* (IV,1 von *magâru*) als „Günstling" übersetzen. — S. 62, 51 *miḫrit* bedeutet nicht „gleichzeitig", sondern „gegenüber" d. i. als Gegenkönig. — S. 62, 54. Zu den Formen der Multiplikativa vgl. *išteššu* (CT VI 39, 1b); *šinišu* (CT IV. 36, 15a). — S. 62, 55. Für *ḫip libbi* vgl. noch *ḫi-pi libbi* (Ebeling, Assur 148); *ša libbašu ḫipû* (Pöbel HGT No. 146, 3). — S. 62, 56 lies *in-nab-tam(!)-ma*. — S. 66, 117 u. ö. Die Grundbedeutung von *tibû* ist, wie S. 636 richtig angegeben wird, „aufstehen". Die alte Uebersetzung scheint unausrottbar zu sein. — S. 70, 83 u. ö. ist *(iṣu)*



kištê[mei] ein grober Fehler für *kišâti*. — S. 72 Anm. 5. Auf den Namen *Ardi-nu-ba-at-ti* war auch GGA 1908, 139 hingewiesen; vgl. noch Clay, Pers. names 57. — S. 76, 49; 376, II, 2. *i-šam-mu* kann nicht übersetzt werden „sie wurden verkauft". Ich möchte die Stelle fassen: „indem (d. i. sodass) man in meinem Lande Kamele Stück für Stück für 1/2 Sekel (es ist mit Zyl. A und B: 1/2 *šikli* 1/2 *šikli* zu lesen) im Kauftore kauft". Auch der folgende Satz wird noch Nebensatz sein und besagen, dass der Brauer (*bappiru*; vgl. OLZ 1914, 202; 1916, 44) und der Gärtner für sein Grünzeug (*U-SAR*; vgl. S. 376 h) mit Kamelen und Sklaven bezahlt wurden; vgl. zu dieser Stelle jetzt auch Haupt ZA XXX, 99 ff. — S. 76, 61. *šâmu* kann nicht heissen „bringen über"; man kommt mit der gewöhnlichen Bedeutung „bestimmen" aus. — S. 76, 65 ist *(immer) kirru* unübersetzt geblieben. — S. 78, 75. Die Lesung des Zylinders B Var. i *(il) ellil-i-ti* = „Herrin" scheint richtig zu sein. Das Wort *me-i-tu* wäre dann wohl aus dem Wörterbuch zu tilgen. — S. 78 ,77 soll wohl besagen, dass ihr Platz, Rang ebensó hoch ist wie der Anus und Enlils; vgl. King, Magic No. 2, 15: *šûpû manzaza ina ilâni rabûti* = „hervorragend an Platz unter den grossen Göttern". — S. 78, 81. *izánun* ist Präsens und wohl als Zustandssatz an den vorhergehenden Hauptsatz anzuschliessen. — S. 78, 88. *illik* ist als Hauptsatz zu fassen; der vorhergehende Relativsatz ist nicht recht verständlich. — S. 80, 96 umschreibe *bît innabtu* = „das Haus, in das er geflohen war"; denn das Regens einer Șifa steht im stat. constr. z. B. *ḫîṭ aḫṭû* = die Sünde, die ich begangen. — S. 84, 50; 88, 55, 95 sind die Formen *ušêbala, izabilu, ubbalu* Praesentia, also als Zustandssätze zu übersetzen. — S. 92, 12; 168, 34 kann *mâtâti lá magiriịa* nicht bedeuten „die mir unbotmässigen Länder", sondern nur „die Länder meiner Feinde". — S. 100, 33. Zur Grundbedeutung von *etêḳu* s. Thureau-Dangin, Sargon S. 5. — S. 100, 33 ff. Es sind nicht acht, sondern neun Städte aufgezählt. Vielleicht ist daher *(al) Ḫal-ṣu (al) Pa-ša . . . su* als ein Name aufzufassen. — S. 100, 39. *(il) GIS-BAR* ist wohl *Gira* zu lesen; vgl. OLZ 1912, 117. — S. 104, 12. *izzibu* ist wieder Präsens. — S. 104, 22. Ich halte die Lesart *zunnu* für besser. — S. 106, 28. *[ittišunu išku]nu pîšu* kann nicht heissen „[sie setzten] sich [mit ihnen] ins Einvernehmen", was *pîšunu* lauten müsste. — S. 106, 44 scheint mir der Text in Unordnung zu sein. — S. 108, 64. „In demselben Jahre starben alle (3) zusammen". — S. 109, 84 lies: „auf meinem siebenten (!) Feldzuge". — S. 111, 5 übersetze: ersann ihm(!). — S. 112, 24 lies *ú-maš-šar(!)* als Präsens. — S. 116, 50. *inâṭal* ist Präsens. — S. 116, 59. Langdon, Tamuz 141 korrigiert *ša-aš-ši* nicht unwahrscheinlich in *ša-aš-me*. — S. 118, 70 ist gewiss mit Holma, Körpert. 8 *sûtu* = „Schweiss" zu lesen. Vgl. zu dem Worte noch OLZ 1911, 385; DEP. VI, 40, VI 4; Harper, Lettr. 363 Rs. 6; 391 Rs. 14 (BA IV 513; 520). — S. 120, 92 ist nach S. 833 wirklich zu *[iṣbat] pân maš-ki-e* zu ergänzen; aber das bedeutet: „er besetzte die Vorderseite meines Tränkplatzes (שקה)". Dadurch wird auch die alte crux Sanh. V 40 erklärt: sie besetzten die Vorderseite meines Tränkplatzes." Vgl. noch Messerschmidt, Assur Nr. 13, II, 23: *nêribê u maš-ḳa-ia lu iṣbat* = „die Pässe und meine Tränkplätze besetzte er". — S. 122, 20. Die Lesung *sikrêti* wird auch durch CT XXIX, 7, 9a: *(sinn.) zi-ik-ri-tim* erwiesen. — S. 122, 24. Ob man vielleicht *(am.) kit(!)-ki-tu(?)-u* emendieren darf? — S. 122 Anm. i. Statt *LUL* möchte ich *NAR* lesen und *naru* als sumerisches Lehnwort nehmen. — S. 124 Anm. 12. *baḳâmu* bedeutet nur „ausraufen". Die Wolle der Schafe wurde in älterer Zeit ausgerauft; vgl. OLZ 1911, 97 ff. — S. 127, 86. Ob das erklärende „(nämlich)" stimmt? — S. 132, 91 ist *ú-ša-as-kir-šu* oder *ú-ša-az-kir-šu* zu umschreiben. — S. 133, 98 übersetze: „sie plünderten Amurru". — S. 133, 1 ff. übersetze: „ihre Niederlage machten sie(!), und die Einwohner von Aribi, so viele ihrer sich erhoben hatten, streckten sie mit den Waffen nieder". — S. 134, 27. Die Lesung *ina annanna* ist unwahrscheinlich. Ist vielleicht *mâr (!) annanna* zu lesen? — S. 134, 32 geht der Relativsatz weiter: „Ammulați, der gleich jenem sich feindlich gezeigt und die Könige von Amurru geplündert hatte." — S. 136, 56; 144, 48 lies *pâniịa damḳûti* = mein gnädiges Antlitz." — S. 136λ ergänze *lu-[ḫal-li-ḳu(!)]*. — S. 143, 55 übersetze: „[D]a du jene Leute nicht hast bringen lassen". — S. 142, 59 lies *ú-[še-šab(!)]* und *ú-šam-ḫar(!)-ka*. — S. 144, 71 ist vielleicht besser *[niše-šu]* zu ergänzen; jedenfalls wird ein Pluralis verlangt. — S. 144, 61. Die Form *at-ta-lu-ku* ist mir unklar. — S. 148, 26. *musukkânu* ist sicher nicht Palmenholz; vgl. Meissner, Assyr. Stud. VI, 50. Es ist auch kaum geeignet, Betten oder Wagen daraus herzustellen. — S. 148, 42. *salḫu* = *šalḫû* zu setzen, scheint mir bedenklich. — S. 152, 77. Die Form *ul-[ziz-šu-nu-ti]* ist unmöglich. — S. 154 Nr. 5, 7 ff. Die Formen *irduma illiku* zeigen, dass es sich um Nebensätze handelt. — S. 160, 24 möchte man nach Rm. X, 68 zu *ú-ba* (resp. *pa*)-*si-ra* emendieren. — S. 166, 15. „meines hochangesehenen Königtums" müsste *šarrûtiịa kabitti(!)* heissen. — S. 166, 17. Der Impt 1, 2 muss *pit-laḫ(!)* lauten. — S. 168, 20. Man erwartet

entweder *mudallibu* oder *baltûssun*. — S. 168, 35 ist die Lesart *na-ki-ri* kaum richtig. — S. 172, 53. *malmališ* wird besagen wollen, dass die Wildstiere „zusammen" gearbeitet waren, ähnlich wie die Sphingen aus Sendjirli. — S. 172, 58. Zum Worte *kattu* beachte die Schreibung *ga-at-tu*; Pöbel HGT No. 106 Rs. 9a. — S. 182, 40. *šabsu* und *aggatu* möchte ich doch lieber als Adjektiva ansehen. — S. 183 Anm. 12. Zu den Anunnaku beachte auch das neue Fragment der Höllenfahrt der Istar aus Assur (Ebeling, Assur No. 1), wo die Göttin Eriškigal Z. 33 ff. spricht: „Diese da, (was will die?). Ich will mit den Anunnaki Wasser trinken. Statt Speisen will ich (!) Lehm essen, statt Rauschtrank getrübtes Wasser trinken." — S. 185, 9 ist die Fassung von *šanîtu* als „zum zweiten Male" bedenklich. — S. 192, 29. *itáma* = indem sie spricht". — S. 194, 20 u. Anm. e. Es ist wohl nur die Lesung *bar(a)mahhu* in Erwägung nu ziehen. Das Wort ist entstanden aus *bara* (nicht *parakku*) und *mahhu*. — S. 206, 8 möchte ich bei der Lesung des Textes bleiben, da *ipparšudu* keine richtige Form ist. — S. 208, 7 lies *kar-meš* = „wie Ruinenland". — S. 211, 12 übersetze: „gleich einem (!) Vater erzogen sie mich". — S. 215 Anm. 16. Für *šanâşu* beachte noch ZA XXIII, 386, 24. — S. 234, 18. Koldewey, Tempel 54; 73 C. 3 will *du'u* als „Postament„ erklären. — S. 240, 10. Dass *šigâru* „Gewölbe" ist, hätte erst bewiesen werden müssen. Jedenfalls wissen wir nichts von einem Gewölbebau der Tempel. — S. 244, 77; 248, 92 u. ö. lies *li-ṭir* = „er möge rauben"; vgl. Delitzsch HW 46. — S. 249 Anm. 8. Ein *bît akît şêri* ist, wie auch die Ausgrabungen zeigen, ein ausserhalb der Stadt im freien Felde *(şêru)* gelegenes Festhaus. — S. 250, 16. *kuttinnu* möchte ich von der Wurzel קטן ableiten, die im Assyrischen „kurz, klein sein" bedeutet, vgl. Suppl. 86. — S. 261 Anm. 10. Für *ulmu* s. jetzt noch Ebeling, Assur Nr. 30 (= Šurpu VIII), 13. — S. 272, 4 umschreibe *kabit-ti*. — S. 278; ζ. *illamadu* ist IV, 1; also: „dessen Ratschluss nicht verstanden werden kann". — S. 281, 22 übersetze: „und hatte nicht(!) Angst". — S. 282, 25 wird man doch wohl bei der Lesung *te-ni-šu* bleiben müssen. Neben dem bekannten *tênû* (Delitzsch HW 98) gibt es auch noch ein *tenû* „Genosse, Kompagnon" (Scheil, Asarhaddon S. 6, 11; 29 usw.), das vielleicht hier einzusetzen ist. — S. 284, α besteht der Text zurecht. Es ist zu lesen *liš-tam-dil(!)* = „er möge weit werden"; vgl. Jensen KB VI, 2, 132, 90: *liš-tam-di-lu*. Die Form ist wohl II, 2 von שדל. — S. 288, 14. *kabittu* hier im Sinne von „Inneres eines Bauwerkes" zu fassen, ist, soweit ich sehe, ohne Analogie. — S. 288, 17; vgl. Anm. 17. *uttû* heisst nicht "verkünden", sondern „ersehen". — S. 290, 19; vgl. Anm. 2. Die Erklärung von *tallu* ist trotz der vielen Stellen, an denen das Wort vorkommt, noch dunkel. Die Bedeutung „Türflügel" ist wegen Knudtzon, Amarna 112, 46: „ein kleiner tallu aus Silber für ein Kohlenbecken" nicht gerade wahrscheinlich. — S. 290, 21. *ahhiz* ist eine Unform; es ist *uhhiz* zu lesen. Im Glossar S. 432 fehlt die Form, soweit ich sehe. — S. 292, 12 lies *li-zib* = „er möge (sie für) die Zukunft zurücklassen." — S. 292, 19 wird St.s Emendation wohl unnötig und die Lesung *ga-nun-šu* beizubehalten sein. *ganûnu* (= aram. גנונא) ist ja in der Bedeutung „Schlafgemach" bekannt; vgl. Jensen KB VI, 1, 379. *galâdu* muss nach den bei Delitzsch HW 297 aufgeführten Stellen etwa „eine Pollution haben" bedeuten. Ich möchte darum unsere Stelle fassen: „Sie möge ihn sein eheliches Schlafgemach durch eine Pollution verunreinigen lassen." Den Schluss der Zeile wird St. wohl auch nicht richtig aufgefasst haben; jedenfalls ist *rapâdu* in der von St. geforderten Bedeutung sonst nicht nachzuweisen. — S. 294, 7. *šuknušu* als „sich unterwerfen" ist wohl kaum richtig. — S. 298, 34. Für *kuptu* vgl. noch Johns Deeds Nr. 1051, 7 und vielleicht Thureau-Dangin, Sargon Z. 208. — S. 300, 3 ist die Lesung *šú-šú-pu* unwahrscheinlich wegen Ebeling, Assur Nr. 19 Rs. 8, wo in gleichem Zusammenhange *šú-šú-bi* steht. Darum möchte ich auch *šú-ud(!)-du-u* für *šú-par-du-u* lesen und die ganze Stelle übersetzen: „bauen, gründen und bewohnen zu lassen". — S. 314, δ, 5; 326, 30 möchte ich lesen: *li-e-ki şum damik-tim* = „nimm dafür einen gnädigen Namen" d. h. lass dich dafür belohnen; vgl. dazu Jelitto, Die peinl. Strafen 37. — S. 314, ε. Ich würde aus dem Umstande, dass der elamitische General unbärtig dargestellt ist, nicht schliessen, dass elamitische und assyrische Generäle und Hofbeamte häufig Eunuchen waren, sondern umgekehrt, dass die rasierten Herren keineswegs Eunuchen zu sein brauchten. Der Palastvogt Bêl-Harran-bêl-uşur, der in der Wüste eine eigene Stadt gründet, wird gewiss auch kein Eunuch gewesen sein, trotzdem er auf seiner Stele (Meissner, Plastik 119) auch unbärtig dargestellt ist. — S. 318, ι, 10. *ušettiku* ist Präsens. Zur Grundbedeutung der Wurzel *etêku* s. Thureau-Dangin, Sargon S. 5. — S. 322 Anm. g. Das aus dem neuen Sanheribprisma erwähnte Wort *um-ma-a-te* bedeutet dort „Hitze". — S. 326, 18. Delitzschs in der Anm. 3 gegebene Uebersetzung der Stelle scheint mir der St.s vorzuziehen zu sein; vgl. auch Asarhaddon, Zerbr. Pr. I, 8; BA X, I, 111, 5. — S. 327, 19 übersetze: „in meiner(!) gewaltigen

Schlacht". — S. 328, 39. Zu dem Ausdruck *puššuḫu ša anḫûti* vgl. die ganz ähnliche Beschreibung bei Thureau-Dangin, Sargon Z. 129 *anḫussin ul ušapšiḫ*. — S. 336, 1. Ich möchte, woran St. auch schon denkt, *ib-bal-[tu-u]* ergänzen. *nabalṭû*, das mit *rapâdu* und *lasâmu* eine Gruppe bildet, muss demnach auch etwa „laufen" bedeuten. — S. 342, i, 8. Die Zahl „III" durch „dreimal" zu übersetzen, ist recht bedenklich. — S. 342, i Rs. 5. *te-e-pu-uš* kann nicht heissen „du sollst machen." — S. 344, 13. *amme'u* wird doch wohl mit Jensen KB VI, 2, 136 als Demonstrativpron. zu fassen sein. Ueberhaupt ist diese neueste Bearbeitung des Textes durchweg zu vergleichen. — S. 346 Anm. 1. Den Namen *Urki-šarrat* möchte ich jetzt nach Analogie von *Aššur-šarrat* übersetzen: „Die Stadt Uruk ist Königin". — S. 356, 40. *aḫâzu* möchte ich auch hier wie überall in den Unterschriften im Sinne von „lernen" fassen. — S. 356, 10 u. ö. *UR* könnte hier sehr wohl, wie ja sonst besonders in Eigennamen dieser Periode (s. S. CDLIX), den Wert *bâšu* haben; also *lâ tubâš-a-ni* = „sie möge mich nicht zu schanden werden lassen." — S. 538, d, 4 umschreibe *mamma*. — S. 359 Anm. w. Für *GI* = *takâlu* vgl. Weidner OLZ 1914, 501. — S. 360, k, 4. Da *rubbû* gewöhnlich „gross ziehen" bedeutet, wogegen *šurbû* in dieser Bedeutung bisher unbekannt ist, würde ich die Variante: *rab* in den Text setzen. — S. 364, n, 7. *nimekišunu palkušu[nu]* kann nicht heissen: „ihre umfassende Weisheit". — S. 364, o, 2. Da *ḪU-SI* ein einziges Zeichen ist, das die Lesung: *ù* hat (ZA XXVII, 395), sind *giš.li.ù.um* und *giš.zu.ù* nur Pseudoideogramme. — S. 368, q, 3 lies wieder *mamma* und ergänze *la* vor *e-ḫu-uz-zu*. — S. 370, s, 2. Die Ergänzung *ú-šak-š[ú-du]* ist darum nicht sehr wahrscheinlich, weil ein Präteritum verlangt wird. — S. 371 Anm. 10. Da *ênu* fem. gen. ist, sind die Uebersetzungen *bêl êni elli* resp. *namri* falsch. — S. 407. Nachtr. zu S. 89, 101. Dass Säulen mit Blei (*anâku*) übergossen werden, lehrt auch Sanh. Konst. 84. Auch die Säule auf dem Relief Nabu-pal-iddins hatte jedenfalls einen Bronzebelag. Reste eines solchen sind in Khorsabad gefunden; vgl. Perrot-Chipiez, HA II, 213. — S. 419. Nachtr. zu S. 330 Anm. 1. *puklu* bedeutet nicht „Topf", sondern ein pflanzliches Produkt, nach Hrozny „Malz". — S. 421. Nachtr. zu S. 350 Anm. 2. Ein Backstein, der Asarhaddons Bautätigkeit am E-temenanki beweist, war schon seit dem Jahre 1861 (I R. 48 Nr. 9) bekannt; vgl. BA III, 260. — S. 429 u. *(w)abâlu*. Die Form *it(!)-ta-nab-ba-lu* kann ebenso gut I, 3 sein. — S. 431 u. *agâru*. Die Form *ad-gur* ist nicht erklärt. — S. 434 u. *(w)akâru*. Der Stamm scheint im Babylonischen prim. Jod zu sein. — S. 442 u. *âribu*. Das Zeichen *ḪU-ŠE-BIR* hat nach Pöbel HGT Nr. 128, 5 die Aussprache *buru*. — S. 443 u. *(w)arû*. Die Abteilung des Wortes *têrtu* von *(w)arû* ist nicht sehr wahrscheinlich. Das Waw färbt in solchen Bildungen den ersten Vokal zu *u* (*tûdâtu*, *mûšabu*), und dann fällt der Wegfall des letzten schwachen Konsonanten immerhin auch auf. Man würde eine Form *tûrâtu* erwarten. — S. 445 u. *ašṭu*. Die Wurzel ist nach CH XXIV r, 19; King, Hammur. III, 175 als prim. Waw anzusetzen. — S. 452 u. *b/pitḫallu*. Dass für *bitḫallu* wirklich *pitḫallu* zu lesen ist, wie schon Thureau-Dangin, Sargon S. 6 annahm, zeigt jetzt auch Ebeling, Assur 110, 7. — S. 458 u. *durgu*. Neben *durgu* kommt auch *duruku* vor bei Tukulti-Ninib (ed. Scheil) Rs. 39. — S. 461 u. *elû* lies: „III, 1 hinaufsteigen lassen". S. 466 u. *eṭêku*. Für die Grundbedeutung von *eṭêku* vgl. Thureau-Dangin, Sargon S. 5. — S. 468 u. *ganâru*. Die Wurzel ist ganz unsicher, da ebenso gut *uk-ṭa-na-ar-ra-bu* verbunden werden kann. — S. 472 u. *ḫašḫuru*. S. für diesen Baum auch Meissner, Assyr. Stud. VI, 41. — S. 473 u. *ḫaṭû*. Die richtige Ableitung von *multaḫṭu* ist S. 666 gegeben. — S. 474 u. *ḫuršânu*. *ḫuršânu* ist doch wohl Pluralis, dessen Sing. *ḫuršu* allerdings m. W. noch nicht nachgewiesen ist. — S. 474 u. *ḫutpalû*. Dass für *ḫutpalû* vielleicht besser *ḫuppalû* zu lesen sei (s. OLZ 1913, 216; Jensen KB IV, 2, 6, 80), ist noch S. 848 bemerkt. — S. 475 u. *ikdu*. *ikdu* könnte ebensogut zu أكّ gestellt werden. — S. 483 u. *kanânu*(!). Das Prät. von *kanânu* = „nisten" lautet sonst *iknun*. — S. 484 u. *karâbu*. Die Form *kurbâni* ist Impt I, 1, nicht II, 2. — S. 488 u. *kibratu* lies רבעי (!). — S. 494 u. *kal(a)pâ'u*. *nikilpû* wird nur vom „von selbst laufen" gebraucht; z. B. vom Schweiss, von den Wolken, vom stromabwärts fahren. — S. 498 u. *kibiru*. *kebêru* ist Infinitiv; *kabâru* ist m. W. nicht nachgewiesen. — S. 498 u. *kimaḫḫu*. Zur Ansetzung des Stammes beachte auch die Schreibung *gi-ma-ḫi* (V R. 40, 56 f). — S. 500 u. *kunukku*. Delitzschs Ansetzung des Stammes mit ק ist durch nichts bewiesen. — S. 522 u. *milku*. Das Ideogramm von *milku* besteht nicht aus *NI* + *ŠA*, sondern aus *PISAN* + *GAR*. Die Aussprache ist nach Pinches JRAS 1909, 582 *galga*. — S. 523 u. *mirânu*. *mirânu* wird auch hier wohl in der Bedeutung: „nackt" zu nehmen sein; vgl. Delitzsch AL[6] 169; Jensen KB. VI, 2, 2, 10 usw. — S. 527. u. *nabâlu* I. u. II. Die erste Wurzel habe ich schon Suppl. 67 als *napâlu* angesetzt, dagegen stammt die Ableitung von *nâbalu* von *abâlu* von Küchler, Med. 135 her. — S. 531

u. *nakâru*. *it-ta-nak-ka-ru* kann ebenso gut I, 3 sein. — S. 537 u. *narkabtu*. Die sumerische Aussprache für den Wagen ist *gigir*; vgl. Delitzsch, Sum. Gl. 89; Pöbel HGT Nr. 111, III, 2 usw. — S. 537 u. III *nâru*. Anstatt *LUL* möchte ich *nar* als sumerische Aussprache des Wortes annehmen, woraus semit. *naru* dann entlehnt wäre. — S. 547 u. *paḫâtu*. Zur Ansetzung des Wortes als *pîḫatu* vgl. Landsberger ZDMG LXIX, 497 f. — S. 551 u. *parâšu* l. III, 1 für IV, 1. — S. 553 u. *pašâḳu*. *ušapšaḳ* ist keine Permansiv-, sondern Präsensform; auch die passivische Bedeutung wird nicht stimmen. — S. 554 u. *pašâṭu*. *ipâšiṭu* sind I, 1, nicht II, 1-Formen. — S. 559 u. I *rabâbu*. Zu *rabâbu* = „zittern" vgl. Thureau-Dangin, Sargon Z. 174 u. ö. — S. 569 u. *ridûtu*. Auch Asarh. II, 4 kann *ridûtu* "Nachfolge" bedeuten. — S. 580 u. *sittu*. Beachte, dass in alter Zeit immer *šitat* geschrieben wird; vgl. Schorr, Urk. 105, 2; Messerschmidt, Assur I, 21, 6 usw. — S. 595 u. I. *šaḫâṭu*. *šitaḫuṭâku* ist Prm. I, 2, nicht II, 2. — S. 618 u. *siklu* lies *GIN* für *TU*. S. 619 u. *šinipu*. Zu der Erklärung von *šinipu* beachte, dass das Wort sumerisch *šanabi* heisst. Falls St.s Erklärung zutreffen sollte, müsste man dann annehmen, dass *šanabi* ein semitisches Lehnwort wäre. — S. 621 u. *šitluṭu*. Dass *šitluṭu* eigentlich eine Infinitivform sei, glaube ich nicht. — S. 629 u. *takkaltu*. Dass für *takkaltu* vielmehr *takribtu* zu lesen sei, ist schon o. Sp. 304, bemerkt worden. — S. 643 u. *uddû*. Arab. أَذِىّ müsste assyr. *azû* lauten. — S. 468 u. *urigallûtu*. *urigallu* ist, wie Thureau-Dangin ZA XVIII, 130 nachgewiesen hat, das Gerät, das die Franzosen hampe bouclée, wir „Bügelschaft" nennen. Es findet sich z. B. abgebildet auf der Steatitvase Gudeas (Heuzey, Cat. Nr. 125 S. 281). — S. 656 u. *zurru*. Ein *ṣurru* = „Herz", dessen Existenz Holma, Körpert. 1 leugnet, gibt es nach Thureau-Dangin, Sargon S. 33 doch. — 673 ff. In dem Verzeichnis der ausgewählten Ideogramme ist häufig nicht die richtige sumerische Aussprache gegeben, aber das zu tun, lag wohl nicht in der Absicht des Verfassers. — S. 842, IV, 2 ergänze besser *[ú-šar-mi]*, da kein Mod. subj. verlangt wird. — S. 842, IV, 16. *uš-tam-m[u]-ḫa* ist keine richtige Form. Es ist vielmehr nach Nbk. Grot. II, 38 *uš-par-z[i]-ḫa* zu lesen; vgl. Delitzsch HW 539. Sonst vgl. noch RA XI, 97, 15 und Reisner, Hymn. 55, 11, das aber unsicher ist.

Heinrich Zimmern: Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss. IV, 72 S. Lex. 8°. M. 2,50. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1915. Bespr. von F. Perles, Königsberg i. Pr.

Die vorliegende Arbeit sucht an Hand von Kulturlehnwörtern den Einfluss darzulegen, den die alte babylonische Kultur auf die unmittelbaren Nachbarvölker und zum Teil weit darüber hinaus geübt hat. Als erste derartige Sammlung des bisher an vielen Stellen zerstreuten Materials kommt dieselbe einem wirklichen Bedürfnis entgegen. Die Lehnwörter sind nicht in alphabetischer Reihenfolge gegeben, sondern nach sachlichen Gesichtspunkten (ähnlich wie Fraenkel's Aramäische Lehnwörter im Arabischen) in 18 Gruppen geordnet. Dadurch ist auch dem Nichtfachmann ein Einblick in den Umfang des babylonischen Kultureinflusses ermöglicht, zugleich freilich — zumal beim Fehlen eines Wortindex — die Benutzung zu philologischen Zwecken erschwert.

Der Verfasser hat weder Vollständigkeit angestrebt, noch auch (mit wenigen Ausnahmen) die von ihm angenommenen Entlehnungen lautlich und sachlich begründet, sondern behält das einer künftigen noch umfassenderen Darstellung vor. Referent will daher an dieser Stelle auch nicht auf Einzelheiten eingehen, sondern beschränkt sich auf einige prinzipielle Bemerkungen.

Für alle diejenigen, welche den hohen Rang der babylonischen Kultur und ihren tiefgreifenden Einfluss aus Unkenntnis oder auf Grund vorgefasster Meinungen noch immer nicht anerkennen wollen, hätte ausdrücklich betont werden müssen, dass ausser den Wörtern auch zahllose Ideen und Vorstellungen, Gegenstände und Einrichtungen entlehnt wurden, die den babylonischen Kultureinfluss noch unzweideutiger beweisen. Ein solcher Hinweis wäre umso nötiger, als der Verfasser selbst (im Nachwort) einige sehr berechtigte Reserven bezüglich der Beweiskraft von Wortentlehnungen für wirklich kulturelle Beeinflussung macht. Dazu kommt noch, dass einzelne Lehnwörter richtiger als Fremdwörter zu bezeichnen wären. So dürfen, um ein Beispiel aus der ersten Gruppe (Staat und Verwaltung) herauszugreifen, תרתן, רב־שקה, רב־מג, מלצר nicht wie סגן, סרים, פחה beurteilt werden. Denn sie sind niemals in den hebräischen Sprachschatz aufgenommen worden, sondern erscheinen nur als Bezeichnung von Würdenträgern am babylonischen bzw. assyrischen Hofe, und es lässt sich daher aus ihnen so wenig ein Kultureinfluss erschliessen wie etwa aus der Erwähnung des Dalai Lama in einem Reisebericht aus Tibet.

Ausser einer strengen Trennung von Lehnwörtern wäre für das in Aussicht gestellte grös-



sere Werk auch eine möglichst genaue Scheidung der aus dem Babylonischen und der aus dem Assyrischen entlehnten Wörter zu empfehlen. Gerade für kulturgeschichtliche Untersuchungen ist es von Bedeutung, ob ein Wort in vorisraelitischer Zeit aus dem Babylonischen oder zwischen 1000 und 600 aus dem Assyrischen ins Kananäische oder Aramäische eingedrungen ist. **Nach** dieser Zeit kommt für Entlehnung aus dem Babylonischen wieder mehr als ein volles Jahrtausend in Betracht, in dessen Beginn (während des Exils) und in dessen Ausgang sich eine gesteigerte Aufnahme von Lehnwörtern feststellen lässt. Die babylonischen Lehnwörter im babylonischen Talmud (200—500), die an Zahl die in allen sonstigen aramäischen Dialekten vorliegenden übertreffen und eine besondere Zusammenstellung verdienten, stellten der Forschung ein schwieriges Problem, insofern als das Babylonische damals nicht mehr eine l e b e n d e Sprache war, aber wohl in manchen Kreisen noch verstanden und studiert wurde, so dass die Entlehnungen auf gelehrtem Wege sich vollzogen haben müssen und dann wie die lateinischen und griechischen Elemente in den heutigen Kultursprachen zu beurteilen sind. Denn dass dieselben etwa schon vor 200 in die Sprache der Juden Aufnahme gefunden hätten und nur zufällig früher nicht auftreten, ist höchst unwahrscheinlich angesichts der grossen Anzahl der in Betracht kommenden Wörter, von denen es doch merkwürdig wäre, dass sie sich in keinem anderen aramäischen Dialekt erhalten haben. Eine systematische Untersuchung der im babylonischen Talmud und natürlich auch der im Mandäischen vorliegenden Lehnwörter könnte also gleichzeitig zur Entscheidung der Frage beitragen, wie lange überhaupt die Kenntnis des Babylonischen sich erhalten hat.

Günther Roeder: Urkunden zur Religion des alten Aegypten. (Religiöse Stimmen der Völker, hrsg. v. W. Otto. LX, 332 S. 8°. M. 7,50; geb. M. 9—. Jena, E. Diederichs 1915. Bespr. von W. Wreszinski-Königsberg i/Pr.

Herodot hat die Aegypter die frömmsten unter den Menschen genannt und die Jahrhunderte hindurch bis auf unsere Tage haben die Leistungen der alten Bewohner des Niltals gerade auf kultischem Gebiet das stärkste Interesse und die grösste Bewunderung erregt. Kein Wunder, denn allen Besuchern des Landes ist die Grösse und Zahl der Tempelbauten, die Umfänglichkeit und Pracht der Grabanlagen, die Fülle und Kostbarkeit der Totenbeigaben, und alledem gegenüber die Geringfügigkeit der profanen Bauten und ihres Inhalts immer wieder aufgefallen.

Es ist ja auch richtig, dass wir die Kultur der lebenden Aegypter in der Hauptsache auf dem Umweg über die toten kennen lernen, dass die Grabbeigaben, die Wandgemälde und die historisch-biographischen Inschriften auf den Wänden und Stelen der Totentempel der Könige und der Gräber der Privatleute uns Einblicke in die geschichtliche und kulturelle Entwickelung des Pharaonenreiches gestatten, denen gegenüber die profane Literatur recht zurücktritt; umso eigentümlicher ist es, dass gerade die Gebiete, für die wir aus den Inschriften dieser Bauwerke am meisten lernen müssten, vielfach in ein so tiefes Dunkel gehüllt sind, die Religion und der Totenkult. Nirgends gehen die Meinungen der Forscher mehr auseinander als hier, und nirgends sieht sich der Fernerstehende so sehr vor den Zwang eigener Entscheidung gestellt als bei der Vergleichung der verschiedenen grösseren und kleineren Darstellungen der ägyptischen Religion, die, aus den gleichen Quellen schöpfend, ganz auseinandergehende Resultate wiedergeben.

Deshalb ist es ein glückliches und verdienstvolles Unternehmen, die Quellen selbst in einer nicht zu beschränkten Auswahl in lesbarer, möglichst sinngetreuer Uebersetzung vorzulegen. Freilich gibt es dabei besonders zwei Bedenken. Einmal ist die Auswahl selbst bei der unübersehbaren Menge des Schrifttums auf Stein und Papyrus eine höchst schwierige Sache, da sie leicht einseitige, schiefe Auffassungen hervorrufen kann, dann aber ist die Mehrzahl der Texte, wie sie uns vorliegen, für den Nichtägyptologen ohne umfangreiche Kommentare unverständlich, erstens weil es eine Eigentümlichkeit vieler unter ihnen ist, sich dunkler Anspielungen auf analoge Ereignisse zu bedienen, dann wegen der Vorliebe für Wortspiele, schliesslich und hauptsächlich, weil die vorliegenden Formen der Texte fast durchweg Compilationen verschiedener, inhaltlich oft recht divergenter Bestandteile sind, durch die hindurchzufinden es der ausgiebigsten Textkritik bedarf.

So sah sich Roeder vor eine recht schwierige Aufgabe gestellt. Er hat sie nach bestem Können gelöst und ein sehr dankenswertes Buch geschaffen. Nach dem oben Gesagten ist es natürlich, wenn jeder Fachgenosse hier und da anders ausgewählt hätte, aber die Mehrzahl der Texte ist für das Verständnis der ägyptischen Religion wirklich von grundlegender Bedeutung, und es verdient dankbar hervorgehoben zu werden, daß Roeder aus allen Gebieten des Götter- und Totenwesens etwas und im ganzen eine solche Menge von Texten ge-

bracht hat, wie sie vorher noch nirgends vereint worden ist. Die Uebersetzungen beruhen grossenteils auf denen älterer Bearbeiter; ich glaube mit Recht annehmen zu dürfen, daß Roeder jede einzelne nachgeprüft und nach Bedarf verbessert hat. Freilich bleibt, wie Roeder durch die reichlich eingestreuten Fragezeichen selbst zu verstehen gibt, vieles unklar, und manchmal scheint auch, wo die Auffassnng als sicher hingestellt ist, ein Zweifel berechtigt. Das ist aber weder ein Vorwurf für den Verf. noch beeinträchtigt es den Wert des Buches.

Den Kommentar zu den einzelnen Texten hat Roeder sich auf mehrere Weisen zu geben bemüht. Einmal beruht seine 60 Seiten lange Einleitung, in der er seine Anschauung von der ägyptischen Götter- und Totenwelt präzisiert grossenteils gerade auf den übersetzten Texten, und Verweise hin- und herüber vermitteln die ständige Verbindung, dann ist jedem Text eine Einleitung vorausgestellt, die das Wesentlichste, oft in überknapper Form, zu seinem Verständnis enthält, und schliesslich sind in die Uebersetzung selbst Anmerkungen in Klammern hineingeschoben, meist Worterklärungen.

Ich glaube, hier ist noch manches in der Anlage zu verbessern. Mehr als all die einzelnen Erklärungen würde eine Paraphrase über den Text zum Verständnis helfen, und sie würde sich auch für den Laien, für den das Buch bestimmt ist, besser lesen. Und ferner sollte nicht mutwillig das beste Erläuterungsmittel unbenutzt gelassen werden, das uns das ägyptische Altertum selbst liefert, das Bild. Eine einfache Strichzeichnung genügte ja völlig.

Wie bei Roeders Ausgaben der nubischen Tempeltexte ist auch hier die Concordanz zwischen den Texten und den auf sie bezüglichen Stellen in seiner Einleitung, sowie das Register zu loben. Der Verlag hat dem Werk eine hübsche, nur etwas anspruchsvolle Form gegeben.

Mahmud Mukhtar Pascha Katirdschoglu: Die Welt des Islam im Lichte des Koran und der Hadith. V, 180 S. M. 1,50. 8°. Weimar, G. Kiepenheuer, 1915. Bespr. v. Hans Rust, Königsberg Pr.

Diese Schrift, aus den Bedürfnissen der Gegenwart entstanden, wendet sich an weiteste Kreise und interessiert den Orientalisten nur, sofern er Religionshistoriker ist und seine Aufgabe nicht mit der Erforschung des Urzustandes der Religion oder jeder einzelnen Religion als erschöpft betrachtet. Denn hier kann man sehen, was aus dem Islam unter den Händen eines modernen türkischen Muslim werden kann. Der Verfasser ist im Koran und in den Hadithsammlungen wohl bewandert, arbeitet aber auch vielfach mit abendländischen Autoren wie z. B. Otto Pautz, darunter auch mit so ausgezeichneten wie Ignaz Goldziher.

Der Zweck dieser Arbeit ist eine zeitgemässe Apologie des Islam gegenüber dem befreundeten Teile des Abendlandes. Die Aufgabe ist geschickt angefasst und gelöst. Denn das Verfahren besteht darin, die islamischen Lehren und Sitten durch gelehrte Auslegung dem abendländischen Verständnis und Geschmack anzunähern und dadurch annehmbarer zu machen. Andererseits wird an entscheidenden Punkten die Eigenart des Islams festgehalten und sogar als eine der westlichen überlegene behauptet, wodurch der Eindruck des Charaktervollen und Achtunggebietenden erzeugt wird. Der frühere osmanische Botschafter in Berlin versteht es, uns weit entgegen zu kommen, ohne sich von seiner Würde etwas zu vergeben.

Was die erstgenannte Seite dieser Apologie betrifft, so werden wir mit der These überrascht, dass sich der Islam zum Teil ganz vorzüglich mit den Ergebnissen und Forderungen der modernen abendländischen Wissenschaft vertrage (65 ff.). Ganz im Stile moderner protestantischer Theologie wird von Muhammeds Mission und Beruf gesprochen und das psychologische Material inbetreff seiner Offenbarungen geflissentlich mitgeteilt (22 ff., 35 ff.). Auch dem modernen Gottesbewusstsein, welches die Immanenz bevorzugt, wird Rechnung getragen, indem Stücke aus den sufischen Mystikern zahlreich als Belege und Erläuterungen angeführt werden. „Geistliche" Deutung erfahren hierbei die Uebungen der Derwische (92 ff., S. 94 sind von den 7 Stufen nur 6 aufgeführt), wie auch die allgemeinen Gebetsübungen mit den Anforderungen bester physischer, moralischer und ästhetischer Verfassung des Beters in Zusammenhang gebracht werden (86). Die Beschreibungen von Paradies und Hölle sind allegorisch gemeint (76 ff.) usw.

Die Seite der islamischen Eigenart betreffend sei nur darauf verwiesen, wie die Christologie ausführlich vorgetragen wird (49), dann aber in der scharfen Formulierung der reinen Menschheit Christi und der strikten Einpersönlichkeit Gottes gipfelt (56), dabei auf verwandte Strömungen im Abendlande anspielend.

Die vorliegende Schrift ist in erster Linie Gelegenheitsschrift und ad hoc hergerichtet. Sie zeigt, dass der Islam in gewissen Köpfen einer neuen Gestaltung fähig ist. Ob diese modernisierte Form je volkstümlich wird, mag bezweifelt werden. Zugleich aber tritt der tragische Zwiespalt ans Licht, welchen in solchen Fällen die Religionsgeschichte regelmässig offenbart, dass man entweder — was unser Verf. weder

will noch kann — mit der überlieferten Religion und heiligen Schrift aufräumen muss, um vorwärts zu schreiten — dann entstehen sittliche Unsicherheiten und religiös-politische Kämpfe, oder dass man das Alte durch alle Mittel der Auslegungskunst umdeuten muss — dann entsteht eine allgemeine Unwahrhaftigkeit, welche den Schriftgelehrten aller Religionen regelmässig zum Vorwurf gemacht worden ist.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Deutsche Lit.-Zeitg. 1916:
22. *Jacob Guttmann, Die religionsphilosophischen Lehren des Isaak Abravanel (I. Goldziher).
24. *Arthur E. P. Brome Weigall, A history af events in Egypt from 1798 to 1914 (Adolf Hasenclever).

Deutscher Merkur. 1916:
47. Jahrg. Nr. 14. A. Wiedemann, Von der Religion des alten Aegypten (enthält Besprechung von Günther Roeder: Urkunden zur Religion des alten Aegypten).

Deutsche Politik. 1916:
1. J. 1. Juli. Franz Karl Endres, Die Türkei (E. Sch.)

Geographische Zeitschrift 1916:
22. J. 5. H. S. Günther, Die Donau in verkehrsgeographischer und weltwirtschaftlicher Bedeutung. — Oestreich, Alfred Philippsons Reisen in Kleinasien II.

Der Katholik. 1916:
4. F. Bd. XVI 4. H. Sebastian Euringer, Die äthiopischen Anaphora unserer Herrin Maria. — V. Brander, „Binden und Lösen" in der altsyrischen Kirche.
Bd. XVII 6. H. Arthur Allgeier, Neue Aufschlüsse über die Anfänge des Christentums im Orient.

Literarisches Zentralblatt. 1916.
20. *Alfred Berthold, Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode (J. Herrmann). — *Johannes Walther, Zum Kampf in der Wüste am Sinai und Nil (Kurt Leuchs).
21. *Eduard König, Geschichte der alttestamentlichen Religion (J. Herrmann). — C. H. Becker, Das türkische Bildungsproblem (Brockelmann).
22. *C. Beccari, Rerum Aethiopicarum scriptores occidentales inediti a saeculo XVI ad XIX Vol. XIV (Nachod). — *Johs. Pedersen, Der Eid bei den Semiten (Albert Hellwig). — *Wilhelm Grube, Chinesische Schattenspiele, hrsg. v. Berthold Laufer (Ed. Erkes).
23. *Fritz Hicketier, Ueberblick über die Weltgeschichte (O. Hachtmann). — *Erwin Pfeiffer, Studien zum antiken Sternglauben (Pr-z.). — *Eduard König, Hebräische Rhythmik (Fiebig).
24. *Friedrich Stummer, Der kritische Wert der altaramäischen Aḥikartexte aus Elephantine (J. Herrmann). — *S. Killermann, Die Blumen des heiligen Landes (W. Nienburg).
25. Vorderasiatische Schriftdenkmäler IX 1: O. Schröder, Die Tontafeln von El-Amarna. XIII: H. H. Figulla, Altbabylonische Verträge.
26. *Eduard Sachau, Syrische Rechtsbücher III. Bd. (Brockelmann).
27. Jakob Sperber, Die Schreiben Muhammeds an die Stämme Arabiens (S. A. aus den Mitt. d. Sem. f. Orientalische Sprachen zu Berlin Jahrg. XIX Abt. II) (Th. Nöldecke). — *Caroline L. Ransom, The stela of Menthu-Weser (Günther Roeder).

Logos. 1916:
B. VI H. I. Ernst Troeltsch, Das Ethos der hebräischen Propheten.

Mitteil. d. k. k. Geograph. Ges. Wien. 1916:
B. 59 Nr. 5. Marianne Peck, Gründung einer orientalischen Abteilung der ungarischen Geographischen Gesellschaft.

Monatsschrift f. Kultur u. Geistesleben. 1916:
3. *Alphons Paquet, Die jüdischen Kolonien in Palästina u. B. Moritz, Wie Aegypten englisch wurde u. *Joseph Hell, Der Islam und die abendländische Kultur u. *Alfred Philippson, Das Türkische Reich (Wolfstieg).

Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum. 1916:
19. J. XXXVII. u. XXXVIII. B. 4. H. Paul Wendland, Symbolische Handlungen als Ersatz oder Begleitung der Rede.

Neue kirchliche Zeitschrift 1916:
XXVII. Jahrg. 5. H. Ed. König, Zur Weisheitslehre des Alten Testaments.
6. H. Jirku, Die Gottesnamen in Gen. 2, 4b bis 3, 24. (Nachweis, dass יהוה אלהים nicht in zwei ursprünglich selbständige Nomina propria zu zerlegen, sondern als ein Name analog יהוה צבאות aufzufassen ist D. R.)

Petermanns Mitteilungen 1916:
Mai. Samuel Guyer, Reisen in Mesopotamien. — *A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (A. Hoffmann-Kutschke). — *Essays and studies, presented to W. Ridgeway (A. Krämer). — *Fr. v. d. Velden, Die Zugehörigkeit der Bantusprachen zur Ursprache der Alten Welt (B. Struck). — *W. J. Beckers, Das rätselhafte Hochgebirge des Altertums, die Ripäen (C. Mehlis). — *M. Besnier, Lexique de géographie ancienne (W. Ruge). — *N. di Lenna, Giosofàt Barbaro (1413—94) e i sui viaggi nella regione russa (1436—1451) e nella Persia (1474—78) (R. Almagià). — *G. Ferrand, Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turcs relatifs à l'extrème orient du VIIIe au XVIIIe siècles. Tome I (A. Herrmann). — *C. B. Klunzinger, Erinnerungen aus meinem Leben als Arzt und Naturforscher zu Koseir am Roten Meer (M. Blankenhorn).
Juni. Samuel Guyer, Reisen in Mesopotamien. — *Le Vte de la Jonquière, Histoire de l'empire ottoman depuis les originaux jusqu'a nos jours. 2 Bde. 2. Aufl. 1914 (A. Musil, der das Buch scharf ablehnt).

Preussische Jahrbücher. 1916:
B. 164. H. 1. *Enno Littmann, Tschakydschy.
2. *Hugo Prinz, Altorientalische Symbolik (Arthur Drews).

Rheinisches Musum für Philologie. 1916:
N. F. 71. B. 1. H. L. Rademacher, Die Gründung von Marseille. Ein Versuch zur Geschichte von Sage und Sitte.

Schweizerisches Archiv f. Volkskunde. 1914:
18. J. Heft 3/4. *Isidor Scheftelowitz, Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker (E. Hoffmann-Krayer).
19. J. H. 2. *G. Jacob und R. Tschudi, Türkische Bibliothek 15.—18. Bd. (E. Hoffmann-Krayer). — Arnold van Gennep, Réligions, moeurs et légendes Ve série (E. Hoffmann-Krayer).

Sitzungsb. d. K. A. d. W. i. Wien. Phil.-Hist. Kl. 1916:
179. Bd. 2. Abh. Maximilian Bittner, Studien zur Šḫauri-Sprache in den Bergen Ḍofâr am Persischen Meerbusen I.

Sokrates. 1916:
4. J. 4/5. H. *C. H. Vosen u. Fr. Kaulen, Kurze Anleitung zum Erlernen der hebräischen Sprache; *Eduard Hönig, Hebräische Rhythmik (Paul Dörwald).

Theologisches Literaturblatt 1916:
11. D. Mandel, Das Werden des Gottesglaubens (Bespr. des gleichnamigen Söderblom'schen Werkes). — C. van Gelderen, Sanherib (E. König). — *David Künstlinger, Die Petichot des Midrasch rabba zur Genesis (Paul Krüger).
12. *Alfred Rahlfs, Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche (Caspari-Erlangen).

Theologische Literaturzeitung. 1916:
10. *Herm. Siegfr. Rehm, Mohammed und die Welt des Islam u. *Gottfried Galli, Dschihad u. *Jos. Hell, Der



Islam und die abendländische Kultur (Horten). — *F. C. Conybeare, J. Rendel Harris and Agnes Smith Lewis, the story of Aḥiḳar (M. Lidzbarski). — *Alfr. Rahlfs, Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche (K. Eger).
11. *Conrad v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte (Titius). — *Nivard Joh. Schlögel, Ješa'ja (W. Nowack). — *Mark Lidzbarski, Das Johannesbuch der Mandäer (A. v. Harnack).
12. *Diedrich Westermann, Die Verbreitung des Islams in Togo und Kamerun (Carl Mirbt). — *S. Killermann, Die Blumen des heiligen Landes (Dalman). — *Wilh. Erbt, Untersuchungen zur Geschichte der Hebräer 2. Heft. Jesus. (Martin Dibelius). — *Benzion Kellermann, Lewi ben Gerson, Die Kämpfe Gottes (Philipp Bloch). — *C. F. Seybold, Fleischers (H. L.) Briefe an Haszler aus dem J. 1823—1870 (M. Horten). — *Ch. Tschernowitz, Die Entstehung des Schulchan-Aruch (Erich Bischof, der es schneidig ablehnt).
13. *Paul Ehrenreich, Die Sonne im Mythus (H. Hackmann). — *Martin Gemoll, Israeliten und Hyksos (Roeder). — *B. Jacob, Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch (H. Holzinger).

Theologische Rundschau 1916:
19. J, 4/5 H. G. Hölscher, Altes Testament. Der Hexateuch (Bespr. v. Gressmann, Die Anfänge Israels; Dahse, Die gegenwärtige Krisis in der alttest. Kritik; Wiener, The pentateuchal text; König, Die moderne Pentateuchkritik und ihre neueste Bekämpfung; Baumgärtel, Elohim ausserhalb des Pentateuch; Eichrodt, Die Priesterschrift in der Genesis.

Wochenschrift f. Klassische Philologie. 1916:
21. *Max Radin, The Jews among the Greeks and Romans (C. Fries).
22. *Greek Papyri in the British Museum. IV the Aphrodito papyri ed. by H. I. Bell. With an Appendix of Coptic papyri ed. by W. E. Crum.
27. *Eduard Meyer, Reich und Kultur der Chetiter (P. Goessler[1]).

Zeitschrift d. Deut. Palästina-Vereins 1916:
XXXIX 1—2. H. Guthe, Zum Gedächtnis an Paul Schröder. — S. Killermann, Bestimmungstabelle der in der palästinensischen Flora besonders im Frühjahre erscheinenden höheren Pflanzen nach dem natürlichen System (Anhang zu Land der Bibel I Heft 5, 6: Die Blumen des heiligen Landes). — S. Krausz, Naara, Neara, Noaran. — H. Duensing, Die Abessinier in Jerusalem. — K. Wigand, Disjecta membra Palaestinensia. 2. Mamorner Nike-Torso aus Dēr al-Ḳal'a. — M. Blankenhorn, Bericht über den derzeitigen Stand der meteorologischen Beobachtungen des DPV in Palästina (Ende 1915). — *G. Bergsträsser, Neuaramäische Märchen und andere Texte aus Ma'lūla (Fr. Buhl).

Zeitschrift d. Deut. Palästina-Vereins. 1916:
3. G. Bergsträsser, Sprachatlas von Syrien und Palästina. — F. Bleckmann, Drei griechische Inschriften aus dem Ḥaurān. — *H. A. Daniel, Leitfaden für den Unterricht in der Geographie, 270. Aufl. [§ 81: Syrien und Palästina] (Dalman). — Palästinajahrbuch, hrsg. v. G. Dalman. 10. Jahrg. (C. Steuernagel).
4. Paul Lauffs, Zur Lage und Geschichte des Ortes Kirjath Jearim (sei Ḳerjet el-'Enab).

Zeitschrift d. Ges. f. Erdkunde z. Berlin. 1915:
3. Karl Oestreich, Mazedonien.
4. *Magda Ohnefalsch-Richter: Griechische Sitten und Gebräuche auf Cypern (E. Oberhummer).
5. Eugen Oberhummer, Der ägyptische Sudan.
6. F. Frech, Die Dardanellen und ihre Nachbargebiete.
7. Rich. Hennig, Wisû das „Land der Finsternis" (nach den Beschreibungen der Arabischen Geographen des Mittelalters und auf Grund des Fahrtberichts des Normannen Othere nach Bjarmaland = dem Drina-Gebiet, also südlich dem Weissen Meer).

[1] Dass der Zug der Assyrer zum Schwarzen Meer noch immer bei Meyer spukt, aber jetzt ins 3. Jahrtausend verlegt wird, zeugt selbst Unheil in dieser Rezension; der von dem Rezensenten nicht genannte Gelehrte, auf dessen Schulter Ed. Meyer steht, hat Bücher und Schriften hinterlassen, welche G. (der freilich zurzeit im Felde steht und dadurch entschuldigt wird) mit Nutzen erst lesen sollte. D. R.

Zur Besprechung eingelaufen.

* Bereits weitergegeben.

Heinrich Zimmern, Ištar und Ṣaltu, Ein altakkadisches Lied. Mit zwei Tafeln. (Berichte über die Verhdlgn. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig. Philol.-hist. Kl. 68. Bd. 1916, 1. H.). Leipzig, B. G. Teubner, 1916. M. 1,20.

*American Journal of Archaeology Vol. XX Number 2. 1916.

*Carl Clemen. Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum. Alfred Töpelmann, Giessen, 1916. M. 7—.

*Ostasiatische Zeitschrift IV. J. H. 3. 1915.

Hugo Grothe, Türkisch Asien und seine Wirtschaftswerte. Frankfurt a. M, Expedition von Hendschels Telegraph, 1916.

*F. M. Th. Böhl, Boghaz-keui. De oplossing van het Hethietische raadsel? (u.) Ausgewählte Keilschrifttexte aus Boghaz-Köi. (S. A. der Theologisch Tijdschrift Januar, März—Mai, Juli—Sept. 1916.

Hans Ehelolf, Ein Wortfolgeprinzip im Assyrisch-Babylonischen (Leipziger Semitist. Studien VI 3). Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B., 1916. M, 2—.

J. Németh, Türkische Grammatik. Sammlung Göschen. Berlin, G. J. Göschen'sche V. G. m. b. H, 1916. M. 0,90.

Ahmed Muhieddin, Türkische Schönschreibhefte 1.—4. Heft. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1916. 1.—4. Heft zusammen M. 3—.

Bernhard Wachstein, Hebräische Grabsteine aus dem XIII.—XV. Jahrhundert in Wien und Umgebung. Sitzber. K. A. W. Wien, Phil.-hist. Kl. 181. Bd., 1. Abhdlg.). Wien, Alfred Hölder, 1916. M. 1,10.

*Eduard Seler, Die Quetzalcouatl.-Fassaden Yukatekischer Bauten (Abhdlgn. d. K. Pr. Ak. d. W. Jahrg. 1916. Phil.-Hist. Kl. Nr. 2.) Berlin 1916.

*Alfred Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients 3. (deutsche) völlig neubearbeitete Auflage. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B., 1916. M. 18,50.

*Enzyclopaedie des Islam. 22. Lieferung. E. J. Brill, Leiden, 1916.

*W. Cossmann, Die Entwickelung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 29) Alfred Töpelmann, Giessen, 1915. M. 7—.

*Otto Klein, Syrisch-Griechisches Wörterbuch zu den vier kanonischen Evangelien. (Beihefte zur alttestamentlichen Wissenschaft 28) Alfred Töpelmann, Giessen, 1916. M. 6,60.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

19. Jahrgang Nr. 11 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **November 1916**

Inhalt.

Zu den altakkadischen geometrischen Berechnungsaufgaben.

Von H. Zimmern.

Weidner hat in dankenswerter Weise in OLZ 1916 Nr. 9, Sp. 257 ff. zwei kleine, aber wegen ihrer Beziehung zum pythagoräischen Lehrsatz besonders wichtige Abschnitte als Probe aus einer altakkadischen Tafel mit geometrischen Berechnungsaufgaben in Bearbeitung vorgelegt, einer Tafel, die ganz ähnlicher Art sein muss, wie die beiden in CT IX 8—15 veröffentlichten grösseren mathematischen Texte. In sachlicher Hinsicht hat dabei Weidner für seine beiden Textproben gewiss das Richtige gesehen. Aber sprachlich und epigraphisch ist allerlei anders zu fassen, als es von ihm geschieht. Im Interesse einer künftigen auch sprachlich möglichst exakten Interpretation dieser Textgattung gestatte ich mir daher folgende Bemerkungen.

1. *ne-pí-šum* bezw. *ki-a-am ne-pí-šum* kann natürlich nicht Permansiv IV 1 von *epêšu* sein, das ja *nêpuš* lauten müsste; es ist vielmehr das bekannte, mit *m*-Präfix gebildete Substantiv *nêpišu(m)*, *nipišu(m)* „Handlung“, „Verfahren“, in diesem Zusammenhang vielleicht speziell mit der Bedeutung „Berechnung“[1].

2. *i-ši* darf nicht als „ist“ von *išû* gefasst werden, sondern ist Imperativ von *našû* „erheben“. x *ana* y *našû*, auch x *ana* y-*šu našû*, ist der in CT IX 8—15 auf Schritt und Tritt begegnende, im Imperativ (*i-ši*) gebrauchte Ausdruck für multiplizieren.

3. *ḫi-bi* darf nicht ideographisch-sumerisch als *dùg-bi* gefasst und als eine Bezeichnung für „Quotient“ erklärt werden, sondern ist einfach phonetisch-akkadisch als *ḫi-pí* zu lesen, Impt. von *ḫipû* „zerbrechen“. *mišil* x *ḫipû* ist der spezielle Ausdruck für halbieren, so an der Stelle bei Weidner, wo also zu lesen: *mišil 2 30 ḫi-pí 1 15 ta-mar*, wörtlich: „die Hälfte von 150 brich ab, so findest du 75“. S. ebenso, zumeist auch schon von Weidner zitiert, CT IX 8, 5. 6. 8[1]. 30. 34; 9, 15. 21; 10, 28; 11, 14. 17. 29. 42; 14 II 10. 19. 25.

4. *šá-ne* erklärt Weidner sachlich gewiss richtig als „Quadrat“; aber der Form nach wird es sicher vielmehr gleichfalls ein Imperativ sein: „erhebe aufs Quadrat!“ Auch möchte ich mit Bestimmtheit annehmen, dass anstatt *šá-ne* beidemal vielmehr die in dieser Schriftart ziemlich ähnlich aussehende, phonetisch-akkadisch zu lesende Gruppe *šú-tam-ḫir* vorliegt als Imperativ eines *šutamḫuru* „aufs Qua-

[1] So von mir im Hinblick auf ebendiese Texte gefasst in Gesenius-Buhl[14—16] s. v. חשב; ebenso auch von Hilprecht, Ausgrabungen im Bêl-Tempel zu Nippur 61.

[1] Hier: *mi-šil-šú ḫi-pí*, nämlich die Hälfte der vorher genannten Zahl 10. — An der Stelle 8, 7 auch blosses *mišil-šú* . . . *tamar*, ohne *ḫipi* dazwischen.

darterheben" (wörtlich: gegenüberstehen lassen, sich entsprechen lassen). Dieses Imperativ *šú-tam-ḫir* mit der Bedeutung „erhebe aufs Quadrat!" begegnet nämlich mehrfach in dem Texte CT IX 14 f., so 14 II 22; 15 III 2. 5. 7. 11. 20. 25. 27.

5. Statt des von Weidner als *šir* gelesenen und als *naḳbu* „Tiefe" gefassten Zeichens, das wie er selbst angibt, auch in CT IX 8—15 häufig als Bezeichnung für eine Dimension begegnet, liegt durchweg vielmehr das bekannte Zeichen *sukud* für *mêlû*[1] „Höhe", *elû* „hoch" vor.

6. Das *2 ú*, das Weidner fragend mit „2 Ellen(?)" übersetzt und für das er sachlich keine Erklärung findet, wird vielmehr *šanû*(-*ú*) zu lesen sein und sich auf die zweite, die Langseite (*šiddu*) des Rechtecks beziehen im Gegensatz zu dessen Breitseite (*pûtu*).

Von weiteren für diese Berechnungstexte wichtigen Fachausdrücken erwähne ich noch die folgenden:

a) Für Addieren wird ausser *daḫ-ḫa* (akkad. *ruddû*), das sowohl in den Weidner'schen Textauszügen, als auch in CT IX 8 ff. wiederholt vorkommt, noch UL-GAR gebraucht (so 8, 4. 5. 6. 8. 19; 9, 15; 10, 27; 11, 6. 13. 16; 12, 42. 44; 15 III 1. 9. 26), jedenfalls gleichfalls durchweg imperativisch zu fassen.

b) Für Subtrahieren ist BA-ZI üblich und zwar verbunden mit *ina* („von") des Minuenden (so 10, 36; 11, 23(!). 35. 36. 41; 12, 17. 43; 13, 5; 14 II 19; 15 III 7(!). 13. 15. 21. 27), jedenfalls imperativisch zu lesen und zwar doch wohl *usuḫ*, eig. „reiss aus!" von *nasāḫu*[2].

c) Für Multiplizieren s. bereits oben zu Punkt 1. Der Speziallfall des Verdoppelns wird durch *tab-ba* (d. i. akkad. *eṣêpu*, Stamm עצף)[3] ausgedrückt, so in Weidners Textauszug

[1] Möglicherweise in unseren Texten besser, mit *t*-Präfix, *tēlû* zu lesen, falls nämlich die Stelle 10, 35 in ihrem *te-lu-ú* die phonetische Lesung für unser Ideogramm gibt.

[2] Ohne die Verbindung mit *ina* wird BA-ZI auch in der Formel „$\frac{1}{x}$ der Zahl y BA-ZI, z *tammar*" gebraucht, wobei dann aber z nicht etwa $y - \frac{1}{x}$, sondern vielmehr $\frac{y}{x}$ ist, also Division, nicht Subtraktion vorliegt. S. hierfür 10, 3 (wo aber $\frac{1}{4}$ Versehen für $\frac{1}{2}$ sein muss); 11, 28; 15 III 3. 10 (wo aber $4^1/_2$ in $7^1/_2$ zu ändern ist). Wenn nun in ganz ähnlichem Falle 15 III 6 gesagt wird: $\frac{1}{6}$ von *2 15* (d. i. 8100) *l[i]-ki 22 30* (d. i. 1350) *ta-mar*, so werden wir trotzdem BA-ZI nicht etwa als *liḳû* zu lesen, sondern bei *nasâḫu* stehen zu bleiben haben.

[3] S. dazu meine Bemerkungen in Ištar und Ṣaltu S. 32.

und in den schon von ihm angeführten Stellen CT IX 8, 46; 9, 7. 8; 11, 4; 12, 13. 28; 14 II 21, meist infinitivisch x *a-na tab-ba*[1] (d. i. *eṣêpi*) „auf das Verdoppeln hin" (findest du y). Für verdreifachen wird *a-rá 3 tab-ba* gebraucht (10, 44. 50), und zwar imperativisch zu lesen, akkad. *šulliš*, wie auch die phonetische Schreibung *šú-li-iš* 8, 47 lehrt.

d) Für Dividieren ist, wie auch schon Weidner angibt, *igi . . . dù-a* mit eingeschlossener Zahl des Divisors eines zu ergänzenden Dividenden 60 oder einer Potenz von 60 das Uebliche[2]. Hierbei ist *igi* (*ênu*) natürlich im Sinne von „Teil" und *dù* (*pitû*) im Sinne von „spalten" zu verstehen. *igi . . . dù-a* ist ein ähnlicher Ausdruck für die Division, wie das bekannte *igi . . . gál*, über das Hilprecht, Bab. Exp., Ser. A, XX 1, S. 22 ff. ausführlich gehandelt hat und das sich auch in CT IX 8 ff. für einfache Stammbrüche wie $^1/_3$, $^1/_4$, $^1/_6$, $^1/_9$ usw. mehrfach findet (s. 8, 45; 9, 28. 42; 10, 2; 12, 46; 15 III 2. 6. 10), und wie andererseits *šú-dù-a* (akkad. *ḳâtâtu*), worüber ich in BSGW 1901 S. 51 gesprochen habe. Durch dieses *igi . . . dù-a* werden in unseren Texten CT IX 8—15 nicht nur die einfacheren Divisionsverfahren ausgedrückt wie z. B. $60:10 = 6$ (s. 8, 9. 20. 31 usw.), $60:30 = 2$ (s. 9, 36 usw.), oder $3600:100 = 36$ (s. 9, 30, 45 usw.), $3600:90 = 40$ (s. 9, 5; 14 I 10), $3600:50 = 72$ (s. 14 II 11), sondern auch etwas kompliziertere wie $60:40 = 1^1/_2$ (s. 14 I 19), $60:22^1/_2 = 2^2/_3$ (s. 14 II 26), $60:18 = 3^1/_3$ (s. 10, 15), $60:16 = 3^3/_4$ (s. 11, 46), $60:8 = 7^1/_2$ (s. 12, 12), $60:7^1/_2 = 8$ (s. 12, 37), $60:3^1/_3 = 18$ (s. 11, 28) usw., oder $3600:270 = 13^1/_3$ (s. 14 I 14. 18), $3600:67^1/_2 = 53^1/_3$ (s. 12, 32), $3600:32 = 112^1/_2$ (s. 12, 26; 14 II 20) usw. Der Fall, wo eine Division nicht glatt aufgeht, scheint durch *igi . . . nu dù* „geht nicht auf" ausgedrückt zu werden (s. 14 II 12). Bemerkenswert ist auch noch, dass wir es bei alledem immer nur mit Stammbrüchen, höchstens noch mit „Komplement"brüchen, nie dagegen mit gemischten Brüchen zu tun haben, ganz in Uebereinstimmung mit dem, was Sethe, Von Zahlen und Zahlworten S. 60 ff. über diesen Punkt ausführt. — Für Halbieren s. bereits oben zu Punkt 3.

e) Für aufs Quadrat erheben s. bereits

[1] Oder auch blosses *a-na tab-ba*; vereinzelt auch x *a-na 2-tab-ba* (14 II 21).

[2] Für eine seltenere Art zur Bezeichnung der Division s. bereits Sp. 323 Anm. 2.

[3] Im Hinblick auf diese nunmehr nachgewiesene technische Bedeutung von *šutamḫuru* „aufs Quadrat erheben" ist es mir nun auch nicht mehr zweifelhaft, dass syr. *maḫḫârâ* „Feldmesser, Geometer", *maḫḫârûthâ* „Feldmesskunst, Geometrie" wirklich, wie schon länger vermutet,

oben zu Punkt 4. Anstelle des in CT IX 14f. und in dem Weidner'schen Auszuge phonetisch geschriebenen *šú-tam-ḫir* von *šutamḫuru*[3] erscheint in dem Texte CT IX 8—13 vielmehr das Ideogramm GIŠ-GIŠ (so 8, 15. 24. 26. 49; 10, 2. 25. 26; 11, 6. 34. 35. 36. 40. 45; 12, 4. 45; 13, 4. 43), das wohl ebenfalls *šutamḫir* zu lesen ist. Uebrigens begegnet auch in unseren Texten, z. T. in unmittelbarer Verbindung mit diesem *šutamḫir*, der auch sonst für „Quadrat" bereits bekannte Ausdruck ÍB-DI (s. 8, 17; 9, 10. 11. 12 (bis); 11, 7(bis). 37(bis); 42(bis); 12, 16. 30(bis); 14 II 23; 15 III 4. 6. 12 (bis). 15 (bis). 20. 25. 31; 15 IV 12. 14).

Unter Berücksichtigung des im Vorstehenden über die hauptsächlichsten arithmetischen Fachausdrücke in diesen sog. *nêpišum*-Texten Ausgeführten, sind solche Texte wie CT IX 8—15, wenigstens ihrem blossen Wortlaute nach, gar nicht einmal so besonders schwierig zu verstehen — abgesehen von dem leidigen Fehlen der Null, das es so oft, wenigstens auf den ersten Blick, unklar erscheinen lässt, ob der akkadische Rechenmeister die Grundzahl oder vielmehr das Soss oder das Sar derselben im Auge hat. Nicht so ganz einfach ist dagegen allerdings die sachliche Erklärung und insbesondere die Erkenntnis des Weges, auf dem der Babylonier im einzelnen Falle zur Lösung seiner Aufgabe gelangt ist. Gerade die völlige Klarlegung dieser angewandten Rechenmethoden würde aber natürlich von besonderen Interesse sein für die Frage nach den erzielten Leistungen, aber auch nach den Schranken in mathematischen Erkenntnissen bei den Babyloniern. Damit aber diese für die älteste Geschichte der Mathematik höchst wichtigen Fragen befriedigend gelöst werden können, erscheint es mir unerlässlich, dass die einschlägigen Texte vor allem erst auch rein sprachlich möglichst präzis erfasst werden.

---

auf das Akkadische als Lehnwort, aber mit spezifisch aramäischer Formbildung, zurückgeht; ebenso wie das synonyme aram. *mâšôḥâ* auf akkad. *mâšiḫu*, *mâšiḫânu*. S. zu letzterem meine Akkad. Fremdwörter S. 26.

[3] Vgl. dann zu GIŠ-GIŠ i. d. B. *šutamḫuru* die ähnliche Bedeutung *ešêru*, *šutêšuru* von GIŠ. Nicht ausgeschlossen erscheint freilich auch, dass statt GIŠ-GIŠ an allen Stellen vielmehr KUR-KUR (Zeichen ḪAB-ḪAB) vorliegt. Dann wäre hier wohl vielmehr *kubbir* „erhebe aufs Quadrat" (wörtlich: „mache dick") zu lesen und damit *kabru* „Quadrat" (eig. „Dicke") bei Weidner zu vergleichen.

Der Ursprung der Lade Jahwes.

von † Walter Reimpell[1],
früherem wissensch. Hilfsarbeiter am Vorderasiat. Museum in Berlin.

Unter den Felsheiligtümern Petras[2] finden sich auch „unabhängig von Idolnischen" „kürzere oder längere niedrige Bänke oder Stufen, zuweilen mehrere übereinander oder auch in zwanglosen Gruppen. Bei einigen wenigen von ihnen könnte man wohl an Sitzgelegenheiten denken, bei den meisten ist dies völlig ausgeschlossen, alle haben mit Treppen nichts zu tun[3]". Dalman erklärt sie als „Stätten von Weihegaben." Wie sollte man aber dazu gekommen sein, „unabhängig von Idolnischen" und sonstigen Heiligtümern Weihegaben in der freien Natur auf besonderen Stufen niederzulegen, wo doch die zahlreichen Kultstätten Petras Platz genug boten? Aber auch dort, wo Stufen in Verbindung mit Idolen vorkommen, passt Dalmans Erklärung nicht immer. So z. B. Abb. 152[4]: In den Felsen ist eine „Treppe" gehauen, bestehend aus zwei hohen Stufen unten und zwei schmalen darüber. Auf der untersten Stufe stehen zwei von den bekannten heiligen[5] Pfeilern, vor ihr im Boden sind zwei Spendeschalen. Nach Dalman wurde zu Füssen der Anlage der Opfertrank ausgegossen, die Weihegaben aber gleichzeitig oben hinter die beiden Idole gelegt; das ist schwer verständlich. Da diese Stufen somit einen praktischen Zweck nicht haben, müssen sie irgendwie sakralen Ursprungs sein. Sie sind mit dem Steinkult nur selten verbunden, beide gehören also nicht notwendig zusammen. Besonders wichtig ist Abb. 49 (vgl. Nr. 92 auf Abb. 50): eine Gruppe von Stufen ist bei Anlage einer Treppe, die zu einem grossen Kultplatze führte, teilweise beseitigt, ist also sicher älter als diese, und wurde in späterer

---

[1] Der Verfasser der folgenden Abhandlung ist im Dezember 1914 als Leutnant d. Res. und Ritter des Eisernen Kreuzes in Polen gefallen. Das Manuskript, das sich in seinem Nachlasse fand, wurde mir von seinen Eltern zur Veröffentlichung überlassen. Obwohl R. in einer schriftlichen Aufzeichnung nicht darüber verfügt hat, ob er diese seine kleine Arbeit veröffentlicht wissen will, macht das Manuskript doch einen so druckfertigen Eindruck, dass wir keinen Anlass hatten, von einer Veröffentlichung abzusehen. Seine früheren Freunde werden sich sicher freuen, dass R. noch einmal in diesen Zeilen zu ihnen spricht. Leider sind R.'s umfangreiche Arbeiten auf arabistischem Gebiete, die er im Dienste der Göttinger Septuaginta-Kommision für den Druck fertiggestellt hat, noch immer nicht veröffentlicht.
A. Jirku.

[2] Gustav Dalman: Petra und seine Felsheiligtümer Leipzig 1908.

[3] Vgl. Dalman, Petra, S. 85.

[4] Aehnlich Abb. 154 u. a.

[5] Vgl. Dalman, Neue Petra-Forschgn. 1912, S. 57.

Zeit nicht mehr als heilig betrachtet, sonst hätte man sie nicht unnötig[1] zerstört. Dies spricht für ein sehr hohes Alter der Stufenanlage. Welcher Art aber die Vorstellungen waren, die sich ursprünglich mit diesen Stufen verbanden, darüber sagen uns die Denkmäler Petras nichts. Sehen wir uns daher um, ob wir anderswo Aehnliches finden.

E. Brandenburg hat mehrfach[2] auf eigenartige Stufen hingewiesen, die sich vor allem häufig in Kleinasien finden und vermutlich mit der hethitischen Religion im Zusammenhang stehen. Da sie keinem praktischen Zwecke dienten, liegt es am nächsten, sie mit dem Kultus zu verbinden. In welcher Weise dies geschah, wissen wir auch bei ihnen nicht. Brandenburg meint, die Stufenreste seien aus einem Kultbilde entstanden. Diese Entwicklung vom Fortgeschrittenen zum Primitiven widerspräche jedoch aller sonstigen Erfahrung[3]. Die Auffassung, es seien leere Throne, für die manche eintreten, begegnet gleichfalls Schwierigkeiten. Warum dann die vielen Stufen? Warum das Gottesbild hinter dem Thron? Welche Vorstellungen mit diesen Stufen verbunden wurden, wissen wir demnach nicht. Es muss uns vielmehr einstweilen genügen zu wissen, dass sie mit dem Kultus irgendwie zusammenhingen. Zu bemerken ist nur, dass diese Stufen in Petra viel komplizierter sind als die weit häufigeren kleinasiatischen.

Nun wissen wir aus Gn. 23 und den el-Amarna-Briefen[4], dass Hethiter im 2. Jahrtausend v. Chr. in Südpalästina sassen; Petra aber ist von Jerusalem nur vier Tageritte entfernt[5]. Da scheint es nicht ausgeschlossen, in den ältesten Denkmälern Petras hethitischen Einfluss zu vermuten[6]. Die Vermittlung dieser Kultusformen könnte man sich etwa so vorstellen: die Midianiter[7] sahen, dass die mächtigen Hethiter ihre Götter in Verbindung mit Stufen verehrten und dabei von diesen so wirksam gefördert wurden, dass sie siegreich bis tief in den Süden vordrangen. Da übernahmen sie diesen Brauch von ihnen. Dass ihre religiöse Vorstellungswelt damit von der der Hethiter irgendwie beeinflusst wurde, ist nicht notwendig anzunehmen.

[1] Hätte man die Treppe etwas schmäler gemacht oder etwas nach links gelegt, so wäre die Zerstörung vermieden worden.

[2] Neue Untersuchungen im Gebiete der phrygischen Felsenfassaden. (Abhandl. d. kgl. bayr. Akad. d. W. III. Kl. XXIII. Bd. III. Abt. S. 694. ff.). Kleinasiatische Untersuchungen I. II. (Orient. L. Ztg. 1907, 1908). Italische Untersuchungen (Revue des études ethnographiques et sociologiques publiée sous la direction de A. van Gennep. Paris 1909). Ueber Felsarchitektur im Mittelmeergebiet (Z. Ethnol. 1912. S. 23. ff.).

[3] Darauf machte mich Prof. Gressmann in Berlin aufmerksam.

[4] Vgl. Ed. Meyer. G. A.[2] I. § 467.

[5] Dalman, Petra, S. 29.

[6] So Brandenburg. (Z. f. Ethnol. Bd. 44. S. 23. ff.).

[7] Petra liegt in Midian. (Dalman, Petra, S. 43.)

Dieses alles gehört vom midianitischen Standpunkte aus der „Prähistorie" an. In das Licht der Geschichte treten wir erst, als Mose und sein Volk, kurz nach der Hethiterzeit, mit den Midianitern in Berührung kommen. Wichtig ist, dass die Ueberlieferung Jethro, den Priester Midians, zum Schwiegervater des Mose macht. Hierin „drückt sich der Anspruch aus, dass die Religionsübung der Israeliten von der priesterlichen Weisheit Midians abstamme"[1]. Gressmanns Untersuchungen[2] vor allem haben gezeigt, wie richtig hier die Ueberlieferung urteilt.

Das Hauptheiligtum Jahwes, das die Israeliten aus dem Midianiterland nach Kanaʿan mitbrachten, war die Lade[3]. Von den über ihr Wesen und ihren Ursprung geäusserten Ansichten seien die beiden wichtigsten genannt. Smend sagt: „Sie war keine Bundeslade, d. h. kein Gesetzesbehälter; dazu hat erst spätere Umdeutung sie gemacht. Sie hatte auch keinen bloss symbolischen Sinn, sie schloss vielmehr das Numen praesens in sich"[4]. Dass das Cherubsymbol auf der Lade Jahwes angebracht war, kann der Priesterkodex nicht bezeugen"[5]. Wenn die Lade aber keine Gesetzestafeln enthielt, so war sie leer. Denn von den „heiligen Steinen", die sie „vielleicht" enthalten hat und „die man später in Gesetzestafeln umdeutete"[6], weiss die Ueberlieferung nichts.

Wie kam aber Mose dazu, seinem Volke einen leeren Kasten als Repräsentanten der Gottheit zu geben? Hierauf gibt diese Erklärung keine Antwort.

Im Gegensatze zu Smend fasst Dibelius[7] die Lade als Thron auf, mit Cheruben verziert, auf dem Jahwe sitzt. Den späteren Juden lag diese Auffassung nahe, wie Jer. 3, 16. f. zeigt. Für die ältere Zeit wollen wir Dibelius' Beweis an einer entscheidenden Stelle nach-

[1] R. Smend. Lehrbuch der alttest. Rel.-Gesch. 1899. S. 35.

[2] Mose und seine Zeit. 1912.

[3] Die Lade ist mit Gressmann (Mose u. s. Z.) gegen Dibelius (c. 9. in dem gleich zu nennenden Buche) auf Mose zurückzuführen. — Eine eingehende Erörterung aller Fragen, die sich an die Lade knüpfen, ist nicht unsere Aufgabe. Wir müssen uns damit begnügen, die Punkte, die für uns von Wichtigkeit sind, kurz zu erörtern. Für alles weitere sei hingewiesen auf Dibelius. Die Lade Jahwes, 1906, wo auch die ältere Literatur angegeben ist.

[4] Alttest. Rel.-Gesch. 2 S. 44.

[5] Ibd. S. 24. Anm. 2.

[6] Ibd. S. 44.

[7] Die Lade Jahwes. 1906.

prüfen. Er zeigt, dass bei seiner Annahme „an der Lade Thron und Cheruben zusammengehören“[1]. Dabei gibt Dibelius selbst zu, dass „wir sonst — ausser in I. Sa. 4,4. — nirgends in den alten Berichten etwas von Cheruben an der Lade hören“[2]. I. Sa. 4,4. heisst es: „da sandte das Volk nach Silo und man holte von dort die Lade mit dem Gesetze Jahwes der Heerscharen, der über den Cheruben thront und die beiden Söhne Elis — — — — begleiteten die Lade mit dem Gesetze Gottes“. „Mit dem Gesetze“ ist als Interpolation allgemein anerkannt[3]. Zugestanden, die übrigen Worte seien echt, so lehren sie uns nur, dass der über den Cheruben thronende Jahwe mit der Lade irgendwie verknüpft ist. Dass die Cheruben auf der Lade angebracht seien, wird nirgends an dieser Stelle gesagt. „Jahwe, der über den Cheruben thront“, ist der Name des Gottes der Lade. Woher dieser Gottesname stammt, ist eine Frage, die mit dem Aussehen der Lade nichts zu tun hat.

Ferner heisst es in dem Bericht über den Bau des salomonischen Tempels (1. Kp. 8,6. f.): „Und die Priester brachten die Lade mit dem Gesetze Jahwes an ihren Ort, in den Hinterraum des Gebäudes in das Allerheiligste unter die Flügel der Cheruben, denn die Cheruben hielten die Flügel ausgebreitet über den Ort der Lade, und so bedeckten die Cheruben die Lade und ihre Stangen von oben her“. Hier werden die Cheruben ausdrücklich von der Lade des Mose getrennt; sie sind das Werk Salomos, (1. Kg. 6, 23—28). Wären auf der Lade bereits Cheruben angebracht, so erwarteten wir eine Erklärung dafür, dass jetzt zwei Cherubenpaare übereinander vorhanden wären; doch davon lesen wir nichts. Der priesterliche Schriftsteller, der bei der Schilderung der Stiftshütte und ihrer Heiligtümer den salomonischen Tempel vor Augen hatte, verband dann Lade und Cheruben miteinander. Aber auch er stellte eine organische Verbindung zwischen ihnen nicht her: der Deckel mit den beiden Cheruben ist auch bei ihm ein völlig selbständiger Teil, historisch, aber nicht sachlich mit der Lade verbunden[4]. Die Cheruben waren demnach nicht auf der Lade dargestellt.

Aber auch sonst spricht manches gegen die Auffassung Dibelius'. Schon der Name! Warum sprach Israel von einer „Lade“ und nicht folgerichtiger von einem „Thron“? Zwar nicht beweisend, aber doch erwähnenswert ist, dass der leere Thron als Symbol der Gegenwart eines Gottes in der semitisch-ägyptischen[1] Welt ohne Analogie wäre. 2. Kg. 23,11. kann hier nicht herangezogen werden, da dort nicht von einem, sondern von „den“ „Wagen der Sonne“ die Rede ist; es sich hier also um Votivgegenstände handelt. Mit indogermanischen Bräuchen, die Dibelius[2] erwähnt, können semitische wegen der ganz andersartigen religiösen Grundanschauungen dieser Völker nicht verglichen werden. Vor allem: die Stellen, an denen die Lade mit Sicherheit als Thron aufgefasst wird, gehören der späteren Zeit an. Aber selbst wenn es gelänge, alle Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen und zu beweisen, dass die Lade von Anfang an als Thron aufgefasst wurde; — die Frage: warum wählte Mose gerade die Lade, beantwortet Dibelius nicht.

Fassen wir zusammen: die Lade war ein grosser, länglicher[3], hölzerner[4] Kasten, der nichts enthielt, auch nicht etwa mit Cheruben verziert war. Er war ursprünglich aufs Engste mit der Vorstellung von Jahwe[5] verbunden. In späterer Zeit wurde er bald als Jahwes Thronsitz, bald als Gesetzesbehälter gedacht. Nun sind die Fragen: Wie sah diese Lade aus? Welche Vorstellungen verbanden sich mit ihr? bisher genügend erörtert worden. Stellen wir nunmehr die letzte Frage, warum war gerade ein leerer Kasten das Heiligtum Jahwes?

Wir haben oben gesehen, dass sich im Midianiterlande heilige Stufen und Bänke befinden, die vielleicht auf kleinasiatische Einflüsse zurückgehen. In Midian lag der Sinai. Die Möglichkeit ist nicht von der Hand zu weisen, dass im Kulte des Gottes dieses Berges eine heilige Stufe eine grosse Rolle spielte. Jahwe, der seinen Wohnsitz am Sinai hatte, errettete und erwählte Israel. Als sich nun Mose vor die Aufgabe gestellt sah, diesem Gotte inmitten des Volkes eine würdige Wohnstätte zu bereiten, ahmte er die heilige Stufe Jahwes nach[6]. Da die Israeliten ein Wander-

---

[1] Ibd. S. 85.
[2] Ibd. S. 23.
[3] Vgl. Smend, Alttest. Rel.-Gesch. [2] S. 44. Dibelius, Lade Jahwes, S. 17.
[4] Vgl. Ex. 30,6. 31,7. 35,12. 37,6. 39,35. Lev. 16,2.; Dibelius, Lade Jahwes, S. 39.

[1] Für Aegypten vgl. H. Schäfer bei Dibelius, Lade Jahwes, S. 69.
[2] A. a. O. c. 5.
[3] Ex. 25,10.: $2^1/_2$ Ellen lang, je $1^1/_2$ Ellen hoch und breit. Wenn diese Masse auch keinen Anspruch auf Genauigkeit machen können (vgl. Dibelius, Lade Jahwes, S. 37.) so haben wir doch andererseits keine Ursache, sie im grossen und ganzen für unrichtig zu halten.
[4] Ex. 25,10.
[5] cf. Nu. 10,35. f. 1. Sa. 4.—6.
[6] Dass solche Nachahmungen selbst wieder Kultobjekte sein können, lehrt Dalman, Petra, S. 56. Die Frage, ob Mose die Lade aus eigenem Antrieb oder nach den Anweisungen Jethros (so Gressmann, Mose u. s. Zeit) verfertigte, ist für unsere Untersuchungen ohne Bedeutung.

heiligtum brauchten, war Stein als Material ausgeschlossen; so machte Mose aus Brettern einen länglichen, hohlen Kasten. So entstand die Lade Jahwes. Von hier aus erklärt es sich auch, dass Israel später zwei sich gegenseitig völlig ausschliessende Vorstellungen mit der Lade verbinden konnte. Als Jahwe im Laufe der Zeiten geistiger verehrt wurde, und man gelernt hatte, in religiösen Dingen weniger konkret zu denken, wurde die Lade als Thron umgedeutet. Eine andere Auffassung suchte in ihr die Gesetzestafeln, da ein leerer Kasten ihr unverständlich war. Es soll nicht geleugnet werden, dass diesem Erklärungsversuche bei dem geringen archäologischen Material, das zur Zeit zur Verfügung steht, mit einigem Zweifel begegnet werden kann. Wenn er hier trotzdem vorgelegt wird, so geschieht dies, weil die bisherigen Erklärungen auf diese zuletzt erörterte Frage keine Antwort geben.

Zu 2. Kön. 12, 5—13.

Von Carl Niebuhr.

Die interessanten und sachlich wichtigen Parallelen, die Otto Schröder im Septemberheft Sp. 228 ff. für den מַכָּר dieses Kapitels beibringt, lassen wegen der Mitteilungsform zu, dass die künftige Benutzung wieder einen Anachronismus übersieht. Schröders Ausdrucksweise, man könne dem Zufall dankbar sein, der den Abschnitt durch alle Klippen priesterlicher Zensur hindurchgerettet habe, unterliegt zu allernächst der Deutung, dass eine geschonte alte Ueberlieferung vorliege, die in des Königs Joas Tage hineinreiche. Aber es ist hier ganz unzweifelhaft von gemünztem Gelde die Rede, und zwar mit einer Selbstverständlichkeit, gegen die nicht aufzukommen ist. Da Joas' Leben vor d. J. 800 geendet haben muss, an Münzen im Orient aber erst zwei Jahrhunderte später gedacht werden könnte, so tritt die Notwendigkeit ein, die Textgestalt des Abschnittes ganz beträchtlich herabzurücken, vielleicht gar bis in die Nähe eben der Seleukidenzeit, der die Keilschriftparallelen entstammen. Diese Annahme mag nicht notwendig sein, gehört aber in die Perspektive, denn bei Niederschrift von 2. Kön. 12, 5 ff. war die Münze jedenfalls ein nicht mehr wegdenkbarer Wertmesser. Es ist auch keineswegs unerhört, dass eine peinliche, weil mächtige Interessenten verletzende Kautele durch Rückgreifen auf ältere Massnahmen ähnlicher Art gerechtfertigt wird, — und am liebsten gleich in allen Einzelheiten.

Neue Tierkreise aus Mešiko.

Von Ferdinand Bork.

Als ich im dritten Bande des Orientalischen Archivs meinen Versuch veröffentlicht hatte, aus den 20 mešikanischen Tagesnamen einen Tierkreis zu gewinnen, der auf einen altweltlichen Urtypus zurückging, wurde mir entgegengehalten, dass dieses Ergebnis auf einem Zufalle beruhen könnte. Mit dieser Bemerkung hatte ich in einem weiteren Aufsatze am gleichen Orte abgerechnet und weiteren Stoff für Kulturbeziehungen zwischen Altamerika und Altwestasien beigebracht[1].

Zu meinem Tagesnamen-Tierkreise hat nun E. Seler im eben erschienenen Bande V seiner Gesammelten Abhandlungen, ohne es zu ahnen, wichtigen neuen Stoff geliefert.

Es sind zwei von ihm nicht als solche erkannte Tierkreise, von denen der eine von dem Nonnenhause (Casa de las Monjas) von Čič'en Itzá, der andere aus dem Codex Perez 24. 23 stammt. Beide gehören zum Typus der Tierkreise von 13 Tieren, von dem ich mehrere Stücke nachgewiesen habe, z. B. die 13 Himmelsburgen der Edda (Or. Archiv III S. 167), die Urform des Tierkreises von Čaudjo und die beiden westafrikanischen Kalebassentierkreise (Anthropos IX S. 74—80).

Da Tierkreise von 13 Gestalten schon in der Zahl der Gestalten von anderen Kreisen abweichen, so darf man nicht erwarten, dass unter den 13 Gestalten 12 glatte Uebereinstimmungen mit dem Tagesnamentierkreise vorhanden sein werden. Auch darf man nicht annehmen, dass die Reihenfolge der drei Dokumente restlos zusammenstimmt. Alles, was einen eigenen Weg geschichtlicher Entwickelung zu gehen hat, ist der Veränderung unterworfen.

Die Reihenfolge in den Tierkreisdokumenten ist, wie ich in allen bisherigen chronologischen Arbeiten nachzuweisen versucht habe, abhängig von den in alter Zeit verwendeten Instrumenten. In den meisten Fällen wird es sich darum handeln, wenn neue Urkunden zutage treten, die von mir bereits erschlossenen Instrumente zu Grunde zu legen und die neuen Reihenfolgen abzulesen. Jede neue regelmässige Ablesung ist eine Bestätigung der Richtigkeit des erschlossenen Instrumentes.

[1] Wer heute noch solche Beziehungen leugnet und die Wissenschaft vor derartigen Ansichten retten zu müssen vermeint, der sollte sich ein wenig um die Forschungen auf dem Gebiete der Mythologie, Sinologie, Folkloristik und Ethnologie kümmern. Gegen die Fülle der beigebrachten Tatsachen kann man nicht mehr ankämpfen.



Eine Fehlerquelle ist im alten Mešiko die Tatsache, dass die Urkunden, namentlich die baulichen, ihrem Ideengehalte nach nicht auf der Höhe sind. Seler berichtet z. B. in seinem neuen Bande, dass in einem Falle statt des Weibes für den Westen der Schneckenmann gewählt worden ist (S. 291 ff.), und deutet an, dass derartige Fehler nicht selten sind. Wenn also der Baumeister nicht genügend aufpasste, konnte es vorkommen, dass ein wichtiger Stein an die falsche Stelle kam, und dadurch beispielsweise die Reihenfolge gestört wurde. Wohlgemerkt kann es sich hierbei nur um geringfügige Aenderungen handeln. Es mag der eine oder der andere Stein unrichtig stehen, aber nicht in dem Umfange, wie es Seler für den Nonnenhaustierkreis annimmt, der die Steine in der Reihenfolge I, VII, VIII, IX, IV, II, VI, III, V lesen will. Das geht zu weit. Seine Gründe für Nr. V an letzter Stelle sind durchschlagend. Ich werde unten versuchen, nachzuweisen, weshalb der Baumeister den Jaguar in die Mitte rücken zu müssen geglaubt hat. Abgesehen davon steht der Planet Venus an unrichtiger Stelle: er gehört vor den davorstehenden Vogel. Die Gründe hierfür ergeben sich später aus dem Vergleiche mit dem Tagesnamentierkreise.

Seler vergleicht die Zeichen des Nonnenhaustierkreises mit denen des Codex Perez 24. 23 und stellt fest, dass Nr. 2 der folgenden Uebersicht der Schlange und Nr. 4 dem Schmetterling entspricht. Das dürfte ebenso wie die Ergänzung des Jaguars richtig sein. Wenn er dagegen Nr. 5 mit Vorbehalte als Fisch erklären möchte, so kann ich ihm nicht beipflichten, da die betreffende Hieroglyphe genau so wie die vorausgehende ein geflügeltes Wesen darstellt. Aus der folgenden Zusammenstellung mit dem Tagesnamentierkreise ergibt sich vielmehr, dass an die Sonne gedacht werden muss. Es handelt sich also wohl um eine Darstellung der Sonne als geflügelter Scheibe, wie wir sie von Aegypten her kennen. Möglicherweise gehört hierher die von Seler unerklärt gelassene zweite Hieroglyphe des südlichen Paares auf dem Friese der Westfront des Ostgebäudes des Palacio von Palenque (E. Seler: Beobachtungen und Studien in den Ruinen von Palenque. Berlin, Akademie, 1915. S. 37 Abb. 91). Es ist ein rundlicher Gegenstand, über dem ein Flügelpaar schwebt. Daneben ist die Hieroglyphe des Moan-Vogels, und das nördliche Hieroglyphenpaar zeigt u. a. das Gesicht des Sonnengottes.

Es möge jetzt die vergleichende Uebersicht zwischen dem Nonnenhaustierkreise und dem der Tagesnamen folgen. Die Ziffern vor den einzelnen Gestalten geben ihre Stellung im System an.

Nonnenhaustierkreis		*Tagesnamentierkreis*	
1	[Krokodil]	12	Krokodil
2	Schlange	5	Schlange
3	Schwein	6	Hund
4	Schmetterling	7	Adler
5	Sonne (?)	8	Sonne
6	Schädel	9	Schädel, Tod
7 (!)	Venus	10	Affe
8 (!)	Vogel	11	Geier
9	Schildkröte	4	Schildkröte
10	Skorpion	1	Frosch
11	Truthahn		
12	Wurm	2	Wasser
13	[Jaguar]	3	Jaguar

Aus der obigen Zusammenstellung ergibt sich eine weitgehende Uebereinstimmung der Gestalten Nr. 2 Schlange—Schlange, 4 Schmetterling — Adler, 6 Schädel — Schädel, Tod, 9 Schildkröte—Schildkröte, 13 Jaguar — Jaguar. Bei Nr. 10 Skorpion—Frosch ist die Verschiedenheit rein äusserlich, da beide Tiere in Amerika Feuertiere sind. Bei dem Maja-Volke der Pokontschi heisst das vierte Tageszeichen, das dem Frosch angehört, „Feuersbrunst“ (A. Narciso und K. Sapper im XIV Amerikanistenkongress S. 413). Es ist also ein Feuertier für das andere eingesetzt worden. Diese so zahlreichen Uebereinstimmungen veranlassen mich, die in der Uebersicht durch (!) gekennzeichnete Umstellung von Venus und Vogel zu versuchen, die zwei weitere Gleichungen liefert: Nr. 8 Vogel—Geier und 7 Venus—Affe. Die letztere ist, so sonderbar sie aussieht, richtig. Nach dem Zauberpapyrus Br. Mus. 122, der den vier Himmelspunkttieren ihre Richtung beifügt, gehört der Affe zum Westen. Bei den Sunji in Neumexiko gehört zum Westen der Bär und der Cojote. Letzterer entspricht, wie ich aus dem sunjischen Tierkreise und den Namen der 13 Medizingesellschaften dieses Volkes ermittelt habe (Or. Archiv. III S. 155 ff.), dem Affen der Dodekaoros. Der Affe gehört also auch in Amerika zum Westen. Nach Selers Angaben (Ges. Abh. V S. 188 und 298) heisst in Mešiko der Westen die Gegend der Weiber. So mag es sich wohl erklären, dass der einzige weibliche Planet mit dem Westen in Zusammenhang gebracht wird. Als weitere Parallele erwähne ich noch, dass in den westafrikanischen Kalebassentierkreisen die Mondsichel mit der Venus statt des Affen des iranischen Tierkreises auftritt (Anthropos IX S. 73).

Unerklärt bleiben zunächst noch Nr. 3 Schwein—Hund, und 12 Wurm—Wasser, sowie der überzählige Truthahn.



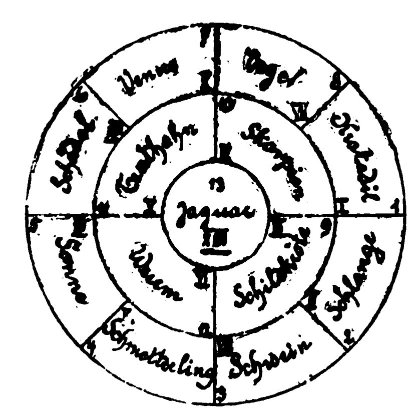
Das dreizehnte Tier, der Truthahn ist an dieser Stelle etwas ganz Neues. Aus Čaudjo kennen wir das Erdeichhörnchen und auf den westafrikanischen Kalebassentierkreisen die Antilope als dreizehntes Tier. Beides sind Tiere, die dem Elemente Erde entsprechen. Bei den Sunji haben wir in einem besonderen Falle die Antilope, auch wohl ein Erdtier, als mittleres neuntes Tier. Weiteres im Or. Arch. III.

Der Truthahn geht augenscheinlich von einer Tierkreisform aus, die den König Pfau als Herrn der Welt kennt. Als solcher wird er in den beiden neuen mešikanischen Tierkreisen das Mittelfeld besetzt haben. Aber für den gegenwärtigen Entwickelungsstand derselben trifft diese notwendige Folgerung nicht mehr zu. Die Reihenfolge der Gestalten des Codex Perez 24. 23 spricht dagegen. Hier stehen die vier Tiere Schildkröte, Skorpion, Truthahn, Wurm unmittelbar hintereinander, der Jaguar aber hinten, an letzter Stelle, von den vieren durch sechs Gestalten getrennt. Das spricht dafür, dass der Jaguar das Mitteltier ist. Es ist sicher auch kein Zufall, dass auf dem westafrikanischen Kalebassentierkreise der dem Jaguar, dem Zauberer, entsprechende Fetischstuhl eine Art von Mittelstellung einnimmt. Er bildet die letzte Ecke des Sechsecks. Die weitere Lesung geht links und rechts vom Fetischstuhl aus (Anthropos IX S. 79 Abb. 10). Auch hier hat man noch eine Vorstellung von der Bedeutung des Bildes.

Nachdem so der Truthahn entthront worden war, und sich der Jaguar [1] auf den Zauberstuhl gesetzt hatte, wurden die vier Tiere, die ihn umgaben, systematisch den vier Elementen zugeordnet. Die Schildkröte als Wassertier blieb. Der Frosch als Wasser- und Feuertier musste einem entschiedenen Feuertiere, dem Skorpion, Platz machen, der Truthahn vertrat die Luft, und für das Wasser wurde ein Erdtier, der Wurm, eingesetzt. Ueber den Zusammenhang der vier Tiere mit den Himmelsrichtungen, Elementen, Farben usw. habe ich im dritten Bande des Orientalischen Archivs einigen Stoff beigebracht.

Nachdem so bis auf das Schwein die Abänderungen der neuen Tierkreise ihre Deutung gefunden haben, muss die Reihenfolge durch das vorauszusetzende Instrument erklärt werden. Die Nummern 1—8 des Nonnenhaustierkreises entsprechen den Nummern 5 — 12 des Tagesnamentierkreises, nur ist anzumerken, dass dort der Ausgangspunkt der Ablesung verschoben erscheint. Man beginnt mit Nr. 12 und fährt mit den Nrn. 5, 6, 7 usw. fort. Das gleiche Bild ergibt sich für die Nrn. 9—13 des Nonnenhaustierkreises, die zwar den Nrn. 1—4 des Tagesnamentierkreises entsprechen, aber die gleiche Verschiebung des Ausgangspunktes zeigen.

Das zu rekonstruierende Instrument ist also in den wesentlichen Punkten mit dem von mir entworfenen Maja-Instrumente (Or. Arch. III S. 8) gleich. Nur ist es dem Schema der 13 Tiere anzupassen (vgl. Or. Arch. III S. 158 Abb. 6), und die Tiere der Mitte sind den obigen Ausführungen entsprechend umzugruppieren. Die Lesung ist regelmässig mit Rückläufigkeit im inneren Ringe (vgl. Abb).



Die arabischen Ziffern geben die Reihenfolge der Gestalten des Nonnenhaustierkreises an, die römischen die des Codex Perez 25—23.

Der Codex Perez 24. 23 hat, wie schon bemerkt, eine andere Reihenfolge.

1 [Krokodil]
2 Schlange

3 Schildkröte
4 Skorpion
5 Truthahn
6 Wurm

7 Vogel
8 Schwein
9 Schmetterling
10 Venus (?)
11 Sonne (?)
12 Skelett
13 Jaguar

Zur Ablesung brauchen wir kein neues Instrument. Es sind nur ein paar Regeln zu beachten. Man geht vom gleichen Ausgangspunkte aus wie beim Nonnenhaustierkreise und zählt im äusseren Ringe auf der rechten Seite des senkrechten Mittelstriches immer ein Tier oben und eins *unten* [Krokodil], *Schlange;*

[1] Der Jaguar ist ein Erdtier. In den „Anales de Quauhtitlan" werden die vier Weltalter erwähnt, deren Namen 4 Jaguare, 4 Winde, 4 (Feuer) Regen, 4 Wasser zu den Elementen Erde, Luft, Feuer und Wasser gehören. Der Jaguar entspricht der Erde. (Weiteres Seler: Ges. Abh. V. S. 178 ff.).

Vogel, *Schwein*. Auf der linken Seite des senkrechten Mittelstriches wird umgekehrt das *untere* Tier vor dem oberen gelesen. Der innere Kreis wird in entgegengesetzter Reihenfolge gelesen, dergestalt, dass man im Kreise herumgeht.

Wem diese Künstelei wider den Strich geht, den verweise ich auf das nach den Abbildungen bei Bowditch von mir hergestellte Schema von Jahreszykluskreisen der Maja (Or. Arch. III S. 5 Abb. 4). Ich habe alles figürliche Beiwerk weggelassen, und allein die Zahlen gebracht.

Als Ergebnis meiner Ausführungen darf ich es wohl aussprechen, dass die beiden neuen Tierkreise aus Mešiko unter sich auf engste verwandt, und nur verschiedene Ablesungen von demselben Instrumente sind, dass sie ferner dem von mir ermittelten Tagesnamentierkreise sehr nahe stehen, aber einer anderen Entwickelungsreihe angehören. Alle drei sind, wie ich hier wohl nicht zu wiederholen brauche, altweltlicher Herkunft.

Alle Tierkreise, die irgendwo in der Welt auftauchen, sind eine Erfindung der alten Welt, und sind von ihrer Heimat ausgewandert. So erklären sich die sonderbaren Entwickelungserscheinungen, die allenthalben gleichartig sind. In Čaudjo hat sich beispielsweise aus einer Urform von 13 Gestalten ein Gebild aus 9 und eins von 12 entwickelt. Dieselben drei Typen finden sich bei den Sunji in Neumexiko. In Mešiko fehlt uns nur noch der Nachweis des neungestaltigen Typus. Dieser Nachweis wird nicht lange auf sich warten lassen, da neben den 13 Himmeln auch 9 Höllen in Mešiko bekannt sind, und Himmel wie Höllen gleichzeitig die Stationen sind, die die Sonne durchläuft, d. h. — Tierkreiszeichen. Eine Durchforschung der mešikanischen 13 Herren der Tages- und der 9 Herren der Nachtstunden wird sicher noch manche Ueberraschung bringen.

Besprechungen.

Bousset, Wilhelm: Kyrios Christos Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus. XXIV, 474 S. gr. 8°. M. 12, geb. M. 13 Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1913. Bespr. von Wilhelm Erbt, Neumünster.

Bousset will in seiner umfangreichen Arbeit eine Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus geben. Er geht über das Neue Testament hinaus in der richtigen Erkenntnis, dass mit ihm noch kein Abschluss in der Entwicklung gewonnen ist, und er endet mit Irenaeus, weil dessen Vermittlungstheologie einen vorläufigen Ruhepunkt darstellt. Entschlossen begreift er das Christentum als eine Erscheinung, die im Zusammenhang mit ihrer Umwelt betrachtet werden muss. Er rechtfertigt dieses Vorgehen gegen zu erwartende Einwände, etwa dass die Blütezeit des Mysterienwesens im römischen Reich erst an das Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts falle, dass der genaue Altersbeweis für viele der in Betracht kommenden Zeugnisse noch nicht geführt, dass der Apostel Paulus so wesentlich nicht aus dem hellenistisch-orientalischen Milieu zu begreifen sei. Diese entschlossene Stellungnahme bedeutet einen Fortschritt gegenüber den bisherigen Versuchen, den Zusammenhang Jesu und der Urgemeinde mit der Welt des Spätjudentums, die Berührung der christlichen Theologie mit der griechischen Philosophie, das Zusammentreffen des Christentums mit dem Mysterienwesen und der Gnosis zu beleuchten. Wie einst der Neuhumanismus in der griechischen Kultur die zur Vollkommenheit entwickelte Natur sah, so erschien das Neue Testament in seinen einzelnen Teilen unserer Theologie mehr oder weniger als die Vollendung des Alten Testaments. Eine solche Betrachtung, die von einem vorgefassten Werturteil ausgeht, hat keine wissenschaftliche Berechtigung; sie konnte sich auch nur solange halten, als die Erforschung des Hellenismus noch nicht in Angriff genommen und das alte Morgenland unbekannt war. Sie flüchtete das Palästina des ersten nachchristlichen Jahrhunderts in dieselbe Abgeschiedenheit, in die Wellhausen das Kanaan der vorprophetischen Zeit versetzt hatte.

Bousset verspricht sich von der neuen Betrachtungsweise besondere Aufschlüsse für die Gedankenwelt und die Gefühlshaltung des Apostels Paulus und des johanneischen Kreises. In der Tat gelingt es ihm, sie hier besonders fruchtbar zu machen. Aber es gilt sie auch auf Jesus selbst und seine unmittelbaren Jünger anzuwenden, um den Ausgangspunkt der Geschichte des Christusglaubens zu gewinnen. Bousset begnügt sich mit der Unterscheidung der palästinensischen und der heidenchristlichen Urgemeinde. Jener weist er die Wertung Jesu als des Menschensohnes zu; er leitet diese Vorstellung aus Daniel, aus der apokalyptischen Ueberlieferung ab. Allein „Menschensohn" findet sich bereits als Titel Hesekiels, der in Babylonien aufgetreten ist. Damit werden wir auf die Heimat dieser Vorstellung gewiesen. Sie war also Gut des Morgenlandes, das sie dem Hellenismus geliefert hat. Wenn Jesus so von der palästinensischen Urgemeinde bezeichnet wurde, so sprach sie nicht bloss zum Judentum, sondern deutlich und vernehmlich zur gesamten hellenistischen Welt. Mit dieser Wertung Jesu war der



Uebergang des Christusglaubens aus dem jerusalemischen Kreise zum „Heidentum“ gegeben. Den altorientalischen Sinn dieser Vorstellung hat Winckler dahin festgestellt, dass mit ihr „der Prophet, der das neue Zeitalter eröffnet, gekennzeichnet wird“ (Forschungen III S. 299). Bei Paulus finden wir sie, eigenartig ausgebaut, wieder in der Entgegensetzung von Adam und Christus. Hier stellt Bousset auch fest, dass „der weitverbreitete hellenistische Mythos vom Urmenschen wahrscheinlich dahinter steht.“

Führt uns aber die Wertung „Jesus der Menschensohn“, wie sie die jerusalemische Urgemeinde vorgenommen hat, bereits in die hellenistische Gedankenwelt und Stimmung, so erhebt sich die Frage nach der Zusammensetzung dieser Gemeinde, der Stellung Jesu selbst zum Hellenismus. Man wird hier an meinem Unternehmen, Jesus für das Kapernaum am Mittelmeer in Anspruch zu nehmen, ihn mit einem hellenistischen Judentum (Phönizien, Zypern) in Verbindung zu bringen — man beachte die griechischen Jüngernamen Andreas, Bruder des Petrus (!), und Philippus —, die Bedeutung der Jüngerschaft am Mittelmeer für die Anfangszeiten der Urgemeinde zu betonen, nicht gut vorübergehen können. Schon bei Jesus wird man das Verhältnis zur hellenistisch-orientalischen Umwelt ernstlich zu prüfen haben. Anderseits aber entsteht die Frage, wie die Kämpfe um das Heidenchristentum möglich geworden sind, wenn die christliche Bewegung von Anfang an schon in einem nahen Verhältnis zum Hellenismus stand. Hier verdienen die Beziehungen Jesu und seines Bruders Jakobus, der nach anfänglicher Ablehnung plötzlich als der Führer der Urgemeinde auftaucht, zur Täufersekte einer weiteren Untersuchung, als sie Bousset anstellt und für gut hält. Von dort her stammt nach meiner Meinung die hartnäckige Wendung zum Judentum, die Einführung der Taufe und des Fastens; so ist Petrus, mit bestimmt durch die ernste Bedrohung der Gemeinde durch das Judentum, in die Unsicherheit und schließliche Abhängigkeit gebracht worden, wie sie uns besonders Akt. 11 und Gal. 2 zeigt; so ist das Bild Jesu teilweise umgezeichnet worden: er habe das Gesetz selbst genau befolgt (Mark. 1,44, Luk. 2,39, Matth. 5,17), während er nach der ursprünglichen Ueberlieferung nicht einen neuen Lappen auf ein altes Kleid setzen und nicht jungen Wein in alte Schläuche füllen mochte. So ist man schliesslich zur Absage an Kapernaum, Bethsaida und Chorazin gekommen, wo die Elemente sassen, die das Christentum in die hellenistische Welt hinaustrugen (Matth. 11,20—24), zur Bearbeitung der Jesusgeschichten, die diese Orte vom Meer in die Abgeschiedenheit des Sees Genezareth verlegt. Wie heiss und erbittert der Kampf geführt wurde, zeigen uns die leidenschaftlichen Worte des Apostels Paulus wider seine Gegner.

Auch die Jesusgeschichten der Evangelien bespricht Bousset von seinem Standpunkte aus. Da ist es für mich interessant, dass auch er von Legenden redet im Gegensatze zu der rationalistischen Verflachung der Wundergeschichten durch die herkömmliche Auslegung. Es ist klar, dass auch die Erzählungen im Dienste der Wertung des Meisters stehen. Wie man mit dem Vorstellungskomplex „Menschensohn“ seine Welt-Bedeutung festzustellen suchte, so brachte man mit ihrer Hilfe die erlebte Wirklichkeit in Einklang mit seiner nachträglich gewonnenen Einschätzung. Wir müssen uns mit dieser Art der Darstellung erst mühsam abfinden; und auch Bousset gelingt dies nicht so ganz. Die alte Zeit hatte mit ihrer Gebundenheit des geistigen Lebens in Griechenland wie im Orient die Religion der Polis gehabt; mit der festen Ordnung und Leitung der Polis verband sich ein fester Kultus und ein Umriss mythushaltiger Erzählungen über Gottheit und Heiligtum, wie wir sie auch für den Orient durch die Ausgrabungen wiedergefunden haben. Je und je haben sich nun Geister erhoben, die von der Ordnung und Leitung der Polis, von den durch sie bedingten religiösen, sittlichen und sozialen Verhältnissen nicht befriedigt wurden; gegen die Gebundenheit wehrte sich das Individuum. Diese Leute haben ihren Anhang gefunden, gelegentlich bestieg selbst im Orient gar einer ihrer Jünger den Thron, wie Amenophis IV. Im Gegensatz zu der herrschenden Ordnung musste sich eine solche Bewegung ihre Ausdrucksmittel schaffen. So entsteht im Morgenlande, das hier in Betracht kommt, auf palästinensischem Boden für uns noch deutlich erkennbar, weil hier die Bewegung zu einem teilweisen Siege geführt hat, die prophetische Rede und die Prophetenlegende, jene in umfangreichen Stücken, diese nur bruchstückartig erhalten. Wir sehen, wie jene mit mythushaltigen Vorstellungen wirtschaftet, indem sie die erstrebte Aenderung der Verhältnisse als von der Gottheit gewünscht mit den hergebrachten Bildern von ihrem Wirken in der Welt hinstellt. Die Prophetenlegende dagegen beschreibt angeblich die Wirksamkeit ihres Helden und verwendet dazu mythushaltige Erzählungen. Schilderten die Vertreter der herrschenden Ordnung im Tempel etwa Marduk als den Erlöser, so wurde der Wortführer einer besse-

ren Ordnung von seinen Anhängern durch eine Darstellung seiner Taten so gezeichnet, dass man ihn als den Sendling, als die irdische Verkörperung des wahren Erlösers, wie man ihn sich wünschte und dachte, sofort erkannte: so stand mythushaltige Göttergeschichte gegen mythushaltige Prophetenlegende. Da weckt Elia einen Toten auf, da vermehrt Elisa Oel und Brot, heilt einen Aussätzigen, da wirft man Jeremia in den Bôr. Auf diese Weise entstand in den langen Zeiten, in denen im Orient die Religion der Polis herrschte, eine feste Masse von Prophetenlegenden, alle mythushaltig gleich den mythushaltigen Erzählungen über Gottheit und Heiligtum der Polis, verwendbar für ähnliche Fälle. Diese Masse war Eigentum von Schichten, deren literarische Erzeugnisse nicht in das Archiv der Polis kamen, deren Leben nicht Gegenstand der offiziellen Geschichtsschreibung wurde. Wohl aber bediente sich die Polis unter Umständen dieser Kreise, wie sie noch öfters Anlass hatte, sie zu unterdrücken. Der Hellenismus nun hat ihnen freien Spielraum geschaffen. Die Zeiten der Polis waren zu Ende. Da blühten die Kultgenossenschaften auf, in denen der einzelne Halt suchte. Diese Kultgenossenschaften, unter ihnen die christliche Gemeinschaft, sind die Erben der altorientalischen Prophetenlegende, wie auch der griechischen Philosophie, wie überhaupt des ganzen für sie brauchbaren Besitzes jener ursprünglich Polis-feindlichen Kreise und Bewegungen, die das Recht des Individuums gegen die geistige Gebundenheit verfochten hatten.

Wenn nun die Prophetenlegende auf einen Meister angewandt wurde, so musste Dichtung und Wahrheit anstatt eines Geschichtsbildes entstehen, bald reine Dichtung, wie etwa der Totenerwecker, der Brotvermehrer, bald dichterisch ausgeschmückte Wirklichkeit, wie der im Schlamm des Bôr versinkende Jeremia; nur der Schauplatz wird immer den festen Boden darstellen, von dem aus die kritische Betrachtung ausgehen kann. Das Evangelium gibt uns also keine Geschichte in dem Sinne, wie wir das Wort fassen. Bousset nennt es zutreffend das vom Standpunkt des Glaubens an den Menschensohn gezeichnete Bild Jesu von Nazareth. Er hat recht, wenn er Markus nicht den Schöpfer der evangelischen Tradition nennt. Aber er wird zugestehen müssen, dass die mündliche Ueberlieferung, die vor ihm liegt, nicht wild gewachsen sein kann; denn sie musste mit dem leitenden „Standpunkt des Glaubens an den Menschensohn“ in Einklang stehen. Wer Jesus so seinen Jüngern nach der Katastrophe vorgestellt hat, der hat auch das Bild von ihm gezeichnet, zum mindesten die Zeichnung überwacht; betont doch Bousset später sicher richtig, dass die Umzeichnung des Bildes im Johannesevangelium zusammenhängt mit der veränderten Wertung Jesu.

Er unterscheidet im Markus bestimmte Erzählungsgruppen. Aber hier erhebt sich die Frage: wenn von einem bestimmten Standpunkt aus ein Bild Jesu mit Hilfe der vorhandenen Prophetenlegende entworfen wurde, welches Hilfsmittel gab er an die Hand, das Bild zum Ganzen zu ordnen? Ohne es gewiss zu wollen und die Folgerung zu bedenken, ist Dibelius bei der Behandlung der Geisterwelt im Glauben des Paulus zu dem Ergebnis gekommen, dass bei diesem „auch die Menschwerdung Christi schon eine Höllenfahrt ist.“ Also astralmythologische Gedankengänge drängen sich bei der Betrachtung dieser Dinge von selbst auf. Eine Hadesfahrt durchläuft einen bestimmten Weg; wie Istars Höllenfahrt zeigt, gehört dazu „eine Behandlung nach den alten Gesetzen“, Entäusserung, Erniedrigung, Gehorsam (Phil. 2, 7—8). Hat die Urgemeinde Jesus als den Menschensohn begriffen, so war damit auch sein Erdenleben in eine bestimmte Beleuchtung gerückt, so waren bestimmte Stationen als von ihm durchlaufen nachzuweisen. Die Zerteilung des Markusevangeliums in Erzählungsgruppen tut es also nicht, ebensowenig wie die Literarkritik im Alten Testament das Heil bringt. Jede Erzählung an ihrem bestimmten Platze sagt etwas in dem alten Evangelium, das gilt es festzustellen. Matthäus und Lukas sind schon Bearbeitungen späterer Zeiten, sie sind Zusammenfassungen für den Unterricht, der allen Stoff, auch die Prophetenrede, handlich vereint zu besitzen begehrt. Im Markusevangelium in seiner Urgestalt aber haben wir den klassischen Versuch der Urgemeinde vor uns, das Erdenwallen des Menschensohnes zu beschreiben, „den Anfang des Evangeliums.“ Dieses Erdenwallen wird als das Wirken des *προφήτης ἄτιμος* begriffen: „in sein Eigentum kam er, und die Seinen nahmen ihn nicht auf“, verurteilt von der Obrigkeit, verlassen ihn alle am Ende, verleugnet ihn Petrus, und die Frauen fliehen entsetzt vom Grabe.

Bousset leugnet endlich die Frage der Geistesbegabung für die palästinensische Gemeinde; mit Unrecht. Das Geistempfangen bei der Aufnahme in die Christusgemeinde, das Schauen des Auferstandenen in der Verzückung muss das Ursprüngliche gewesen sein

gegenüber der Wassertaufe und der Betonung des Namens Jesu. Gegen die Ursprünglichkeit der Wassertaufe spricht Mark. 7,1 ff. Wenn die Taufe erst durch die streng jüdisch orientierte Täufersekte hereingebracht ist, so ist das Geistempfangen bezeichnend für die hellenistisch-jüdische Jüngerschaft am Mittelmeer und ist von hier aus für die heidenchristliche Urgemeinde bezeichnend geworden.

Wenn ich an dem Beispiel der palästinensischen Urgemeinde zu zeigen versucht habe, dass Boussets Arbeit noch mancher Ergänzung vor allem aus einer lebendigen Kunde des alten Orients heraus bedarf, so begrüsse ich und möchte ich die Entschlossenheit bestärken, mit der er das Christentum als eine Erscheinung aus der Welt des Hellenismus zu begreifen sucht. Gewiss wird diese Entschlossenheit weitesten Kreisen Besorgnis einflössen; man wird sie Hypothesenfreudigkeit, Lust an Einfällen und Unbeweisbarem schelten, wie das so üblich ist. Aber wie die klassische Altertumswissenschaft, die das Dogma von dem Idealvolk der Hellenen zerstören musste, gleichwohl nur dazu beigetragen hat, uns die hellenische Kultur als eine Hauptgrundlage unserer Kultur nach ihrem Werden und Wesen nahezubringen und verständlich zu machen, so wird auch die neue Erforschung des Christentums wohl manches ehrwürdige Dogma haltlos machen, aber sie wird die Menschen von einst, wie sie wirklich waren, uns wieder schauen lassen. Und zuletzt nicht von Dogmen, sondern von lebendigem Menschentum lebt die Religion.

Traugott Mann: Der Islam einst und jetzt. Mit 166 Abb., darunter vier mehrfarbigen Einschaltbildern und einer farb. Karte, 162 S. Lex. 8°. M. 4 —. Bielefeld, Velhagen & Klasing, 1914. Bespr. von Fr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Dieses, für einen weiteren Leserkreis bestimmte, 32. Heft der von Ed. Heyck herausgegebenen „Monographien zur Weltgeschichte" behandelt Seite 1—9 Arabien vor dem Islam, S. 10—78 Muhammed und den Koran, S. 79—150 den Islam im Mittelalter und in der Neuzeit. Tatsächlich beträgt der Umfang des Textes nicht 150, sondern höchstens 70 Seiten, da von den 162 Textabbildungen 27 eine ganze Seite, 34 mehr als eine ½, die übrigen 101 im Durchschnitt ⅓ Seite einnehmen. Wer einen so umfangreichen und weitschichtigen Stoff wie die Geschichte des Islam auf einen derartig knappen Raum zusammenpressen, aber dabei doch eine lesbare Darstellung geben will, wird fast mit Notwendigkeit dazu geführt, den Stoff einseitig auszuwählen, die Gegenstände mehr zu streifen und über die Schwierigkeiten leicht hinweg zu gehen. Man kann aber nicht leugnen, daß der Verfasser dabei mit unleugbarem Geschick verfahren ist. Am meisten springt die Ungleichmässigkeit der Stoffbehandlung ins Auge, indem dem Leben Muhammeds so viel Raum gewidmet ist wie der gesamten folgenden Entwickelung bis zur Neuzeit. Deshalb erscheint der Inhalt des 4. und 5. Kapitels allzu knapp und dürftig, während das zweite Kapitel, welches die geringsten Schwierigkeiten bot, zu ausführlich geraten ist. Zum Teil ist diese Ungleichmässigkeit durch die zahlreichen Abbildungen verschuldet. Trotzdem möchte ich dieselben nicht gerne missen, da sie, gut ausgewählt und technisch vorzüglich gelungen, als Bilderbuch zu der Geschichte des Islam einen selbständigen Wert besitzen.

G. Kampffmeyer: Marokkanisch-arabische Gespräche im Dialekt von Casablanca mit Vergleichung des Dialekts von Tanger. (Lehrb. des Seminars f. Oriental. Sprachen zu Berlin Bd. 28.) XIII, 141 S. 8°. Geb. M. 6—. Berlin, G. Reimer, 1912 Bespr. von Fr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Die vorliegenden Gespräche sind seiner Zeit von dem deutschen Konsul Dr. Vassel, der früher Dragoman in Casablanca war, mit Hilfe eines Einheimischen aufgezeichnet worden. Sie lehnen sich stofflich an Martin Hartmanns bekannten arabischen Sprachführer an und haben schon in der handschriftlichen Form Offizieren wie Reichsbeamten, die in Marokko tätig waren, wertvolle Dienste geleistet. Der Herausgeber, Prof. Kampffmeyer, hat die Umschrift Vassels in die wissenschaftlich übliche umgesetzt und in Fussnoten bemerkenswerte Abweichungen des Dialektes von Tanger hervorgehoben, wobei ihn der Lector Mohammed Bel ʿArbi unterstützte. Auch viele andere wertvolle Erläuterungen sind beigefügt. Da ich keine eigene, selbständige Kenntnis des marokkanischen Arabisch besitze, kann ich nur sagen, dass die Auswahl des Gesprächsstoffes ausserordentlich zweckentsprechend ist und dass das Zusammenwirken zweier so hervorragender Kenner wie Vassel und Kampffmeyer, ganz abgesehen von den einheimischen Gewährsmännern, die unbedingteste Zuverlässigkeit gewährleistet. Beanstanden möchte ich, dass in der Lautbeschreibung S. X so veraltete und nichtssagende Bezeichnungen wie „starkes (emphatisches) t" für ط und „starkes s" für ص gewählt worden sind. Bei dem grossen und grundlegenden Anteil Dr. Vassel's an dem vorliegenden Werke hätte man erwarten sollen, dass sein Name auch auf dem Titelblatte genannt würde.

Die Zendhandschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München. Beschrieben von Christian Bartholomae. (Catalogus codicum manu scriptorum bibliothecae regiae Monacenis. Tomi I pars VII.) München, J. Palm 1915. XX, 70 u. 382 S. mit 17 Taf. Lex. 8°. Besprochen von Eugen Wilhelm Jena.

Dem Katalog der Sanskrithandschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München (Tomi I paes V), den wir dem † Theodor Aufrecht, dem anerkannten Meister auf diesem Gebiete, als sein letztes Werk zu verdanken haben, ist nunmehr nach 6 Jahren das vornehm ausgestattete Verzeichnis der Zendhandschriften derselben Bibliothek gefolgt, die Professor Christian Bartholomae beschrieben hat. Die Bezeichnung ‚Zend Handschriften', unter der die Münchener Sammlung bisher geführt wurde, hat B., wenn schon sie falsch ist, nicht ändern wollen, wie er selbst in seinem Vorwort S. IX sagt: „es sind darunter nicht nur Handschriften von Awesta Texten zu verstehen, sondern auch von all jenen andern vielartigen Texten, die zu recht verschiedenen Zeiten in Iran und Indien auf dem Boden und im Geist der zoroastrischen Religion erwachsen sind: in mittelpersischer, neupersischer, Sanskrit- und Gujarati Sprache. Nach der Vorbemerkung des Herrn H. Schnorr von Carolsfeld, Direktors der K. Hof- und Staatsbibliothek, stammen diese Handschriften teils aus dem Nachlasse von Marcus Josef Müller und sind von seiner Hand geschrieben, teils aus dem des Professors Dr. Martin Haug in München. Bartholomae's Beschreibung der Münchener Zendhandschriften beansprucht einen weit grösseren Raum als die meisten andern Werke der Art, weil er es erreichen wollte, dass die Arbeit, die dabei von ihm zu leisten war, nicht nochmals braucht verrichtet zu werden. Daher die breiten ins Einzelne gehenden Inhaltsangaben, daher die umfangreichen Textauszüge. Wie kaum ein Anderer war Bartholomae gerade für diese mühselige, grosse Selbstentsagung fordernde Arbeit geeignet, die so hohe Anforderungen an die Gelehrsamkeit und philologische Akribie stellt. Er hat innerhalb vier Jahren ein Werk vollendet, das nicht nur allen, die sich in der Gegenwart mit iranischer Philologie, insbesondere mit dem Studium des Awesta befassen, willkommen sein, sondern auch von Fachgenossen künftiger Generationen dankbar benutzt werden wird.

Die Anordnung des ganzen Werkes ist folgende. Nach einer Vorbemerkung und einem Vorwort, einem Verzeichnis der Abkürzungen von Büchertiteln und Schriftstellernamen folgt die eigentliche Beschreibung der ihrem Werte nach sehr verschiedenen Handschriften in zwei Abschnitten. Der erste umfasst die in Europa gefertigten, in der Hauptsache Abschriften, Auszüge und Notizen aus der Handschriftensammlung der Pariser Nationalbibliothek von M. J. Müller's Hand, die er in den dreissiger Jahren des vorigen Jahrhunderts angefertigt hat. Die nachträgliche Einbeziehung dieser Handschriften machte erstens die störende Doppelheit der Seitenzählung mit ff. und 1 ff. notwendig, sodann eine teilweise Aenderung der Handschriftennummern, die, wie B. (Vorw. VIII, IX) mitteilt, leider bei der Korrektur mehrfach unberücksichtigt geblieben ist, endlich eine Anzahl von Ergänzungen, die sich nur zum Teil bei der Korrektur haben einfügen lassen, während für die übrigen auf die Nachträge am Ende des Buches verwiesen wird. Der zweite, umfangreichste Teil enthält die in Asien gefertigten Handschriften. Hieran schliessen sich 1) ein Namensregister, Verzeichnis aller aus den Handschriften angeführten Parsi-Gelehrten, Verfasser, Uebersetzer, Schreiber u. s. w., sowie ihrer Väter und Vorväter; 2) ein Sachregister, Titel oder Inhalt der aus den Handschriften verzeichneten Texte und Textstücke; 3) ein Wortregister, Verzeichnis der besprochenen oder aus besonderen Gründen hervorgehobenen iranischen Wörter. Den Schluss bilden zahlreiche Nachträge und Verbesserungen. Als Anhang sind beigegeben 17 prächtige Lichtdrucktafeln mit Wiedergaben einzelner Seiten aus den besprochenen Handschriften. Sie sind mit gutem Bedacht gewählt und sprechen für sich selbst. Um sie für palaeographische Arbeiten leichter benutzbar zu machen, sollen sie auch in einer Sonderausgabe erscheinen.

Bartholomae hat sich nicht damit begnügt, die einzelnen Handschriften nach Zahl, Grösse und Beschaffenheit der Blätter, der Anzahl der Zeilen auf jeder Seite unter kurzer Angabe ihrer Herkunft und ihres Inhalts zu beschreiben und auf Missgriffe in denselben aufmerksam zu machen, sondern er hat sie namentlich auf ihren Wert für wissenschaftliche Ausbeute sorgfältig geprüft und das Ergebnis mitgeteilt. In dieser Hinsicht verdienen als wichtig hervorgehoben zu werden M 49. 13, M 50. 4, M 51ᵃ. 10 (Fundgrube für viele seltene Wörter, zu deren Verwendung andere Texte keinen Anlass bieten, z. B. Namen von Edelmetallen, Edelsteinen, Baumfrüchten und Stoffen, S. 49), M 51ᵇ. 21 (S. 57), M 52, M 55, M 59ᵇ, M 66, M 67, M 68. 3, M 74, M 80, M 82. Er weist ferner hin auf viele Ungenauigkeiten, Lücken und Irrtümer Blochet's in dessen ‚Catalogue des Manuscrits Mazdéens . . . . de la Biblio-



thèque Nationale, Besançon 1900'[1] auch auf einige Missverständnisse West's, gibt Ergänzungen zu Spiegel's und Darmesteter's Arbeiten, zu Justi's Namenbuch und Geldner's Mitteilungen über Awesta-Texte, und Richtigstellungen einiger Artikel in seinem Altiranischen Wörterbuch. Ueberall, wo sich Gelegenheit bietet, werden Fragen berührt, die sich auf Etymologie, Lexikographie und Textkritik beziehen. Vgl. z. B. S. *35, Note 3, S. *37, Note 4, S. 19, Note 1 u. 2, S. 23, 24, 25, Note 2, S. 27, S. 30,[2] S. 37, Note 2, S. 40, Note 1—3, S. 79, Note, S. 113, Note 1—8, S. 114—117, S. 121, Note 1, S. 122, Note 2, S. 123, Note 1—2, S. 125, Note 2 u. 4, S. 127, Note 1—4, S. 128, Note 1 u. 4, S. 134, Note 4 u. 5, S. 135, Note 2—5, S. 137, Note 3, S. 138, Note 1—4,[3] S. 139, Note 1—5, S. 141,[4] Note 4, 5, 7, S. 181[1], Note 1—3, S. 265, Zeile 25, Note 2.

Zum Schluss noch einige Druckfehler aufzuzählen und zu verbessern, um darzutun, dass ich des Verfassers Werk mit der ihm gebührenden Aufmerksamkeit gelesen habe, halte ich hier nicht für angebracht. Sie finden meines Erachtens ihre genügende Entschuldigung in dem schwierigen Druck, bei dem viele Sanskrit-, Gujarati-, Zend-, Pahlavi-, arabisch-persische Buchstaben verwendet worden sind, und nicht zum geringsten, wie Bartholomae im Vorwort S. IX sagt, in den jüngsten Zeiten, die der Korrigierarbeit nicht eben günstig waren. Die meisten finden sich bereits in der auf den letzten Seiten gegebenen Zusammenstellung berichtigt, andere wird jeder Kundige leicht verbessern, manche sind auch schwer nachzuweisen, weil man die einzelnen Handschriften geprüft haben müsste. Freuen wir uns vielmehr des dargebotenen Werkes, das für deutsche Gelehrsamkeit und deutschen Gelehrtenfleiss ein vortreffliches Zeugnis abgibt.

Johannes Walther: Zum Kampf in der Wüste am Sinai und Nil. Beobachtgn. u. Erlebnisse. 65 S. m. 38 Bildern u. 1 Karte. 8°. Leipzig, Quelle & Meyer 1916, Bespr. v. Walter Wreszinski-Königsberg i/P.

Der weitbekannte Hallenser Geologe gibt in dem schmalen Heftchen eine für das grosse Publikum bestimmte, aber auch für den Fachorientalisten lesenswerte Darstellung der geologischen Verhältnisse Aegyptens, der angrenzenden Wüsten und der Sinaihalbinsel, sowie der Bedeutung der verschiedenen Bodenformationen für unsere kriegerische Gegenwart. Seine mit historischen Rückblicken reich verwobenen Ausführungen verdienen deshalb besondere Beachtung, weil der Vf. die Gegenden aus eigener Anschauung genau kennt.

Diese sachlichen Ausführungen umrahmen ein einleitender Bericht über seine abenteuerliche Heimfahrt von Australien nach Ausbruch des Krieges und ein Ausblick auf die Wirkung der von den Engländern nach Möglichkeit geheim

---

[1] Vgl. S. *8, Note 1 u. 2, S. *13, Note 3, S. *15, Note 2, S. 16, Note 4, S. *20, N. 2, S. *21, N. 3, S. *23, N. 2, S. *26, N. 1 u. 2, S. *32, N. 5, S. 33, N. 1, S. *34, N. 1 u. 2, S. *37, S. *38, S. *41, S. *49, N. 1, S. *55, N. 1, S. 151, N. 1, S. 153, Zeile 21.

[2] S. 30, Z. 13 bedeutet رقیبتن offenbar ‚*Zauberei*', entsprechend dem arabischen رُقْيَةٌ. Das dem entstammende, in gleicher Bedeutung im Neupers. gebrauchte رقیة, verzeichnet J. J. P. Desmaisons in seinem ‚Dictionnaire Persan-Français, publié par ses Neveux (Rome 1908—14) Vol. II, p. 40ᵃ.

[3] S. 138, Z. 27 ist jedesfalls لنج zu lesen, das bei Vullers sich vorfindet s. v. لُنج 3) is, cuius manus et pedes torpore laborant. Ebenso heisst es bei Desmaisons a. a. O. s. v. لُنج, *loundj* 4) qui a perdu l'usage des pieds et des mains. Diese Bedeutung passt recht gut zu dem kurz vorher erwähnten کور, blind. Es handelt sich hier um Leute, die infolge ihrer Blindheit und Lähmung auf die Hilfe ihrer Mitmenschen angewiesen und zu Dankbarkeit verpflichtet sind.

[4] Das S. 141, Z. 19 im Text erwähnte arab.-pers. Kompositum آب نباتی bedeutet im Gegensatz zu dem gleich darauf folgenden آب پاک, dem reinen Wasser, ganz im allgemeinen ein solches, das Zusätze von Pflanzenbestandteilen enthält und zum Waschen, zu aromatischen Umschlägen und zu Bädern verwendet wird, ebenso wie آب معدنی Mineralwasser im Allgemeinen bedeutet, während eine besondere Art desselben, z. B. das Selters- (Soda-)wasser durch das dem Französischen entnommene ‚*eau de Selts*' اُودَسَلْس bezeichnet wird. Das Kölnische Wasser, das ja auch zum Waschen etc. gebraucht wird, enthält neben anderen Bestandteilen Bergamott-, Zitronen-, Lavendel- und Thymianöl. Vuller's Angabe s. v. آبنبات 1) ‚*aqua plantarum*' ist zu unbestimmt. 2) passt nicht für unsere Stelle, wo von einem Mischtrank nicht die Rede ist. Bestimmter sagt Desmaisons a. a. O. Vol. I, 4ᵃ s. v. ‚*eau, suc des plantes en general*'.

[1] S. 181, Z. 4 findet sich unter den 4 Gewerben das des Gerbers کلغار. Bei Desmaisons heisst es s. v. کلغر *kalghar 1) laine très douce*, سوف ناعم, ähnlich im Dictionnaire Turc-Français par I. O. Kieffer et T. X. Bianchi (2 Voll. Paris 1835—37) s. v. کلغر *gulghar: laine fine de chèvre*. Man könnte demnach vielleicht eher an das Handwerk des Filzmachers denken, der auch wie der Gerber Tierfelle bearbeitet, aber die von diesen gewonnene Wolle und Haare zu dem im Orient viel gebrauchten Filz verarbeitet.

gehaltenen Kriegsereignisse auf die mohammedanischen Untertanen.

Die selbstentworfene Karte der besprochenen Länder ist als besonders lehrreich zu rühmen, während die Bilder, — grossenteils nach eigenen Aufnahmen des Verfassers, — auf dem von dem Verlag gewählten Papier vielfach unansehnlich geworden sind.

Erklärung.

In der Theologisch Tijdschrift 1916 hat Herr Professor Böhl, Groningen, eine Reihe wichtiger Boghazköi-Texte in Transkription veröffentlicht. Diese Veröffentlichung ist durchaus widerrechtlich erfolgt und bedeutet einen schweren Vertrauensbruch gegen den verstorbenen Winckler und seine Rechtsnachfolger, gegen welchen ich als Herausgeber der Boghazköi-Texte und namens der hethitischen Sammlung der K. Museen als der Eigentümerin der Mehrzahl der betr. Texte öffentlich Verwahrung einlege. Böhls Transkription der hethitischen Texte wimmelt von Lesefehlern und ist daher als Unterlage für weitere Untersuchungen ganz ungeeignet. Berichtigungen gebe ich in der nächsten Nummer dieser Zeitschrift. Die Akkadischen Texte wird man in dem jetzt zur Ausgabe gelangenden 1. Heft der Keilschrifttexte aus Boghazköi finden.

Berlin, Oktober 1916. Otto Weber.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( )

Allgemeine Missionszeitschrift. 1916:
August. *E. Dahl, Nyamwesi-Wörterbuch (Wohlrab).

American Journal of Archaeology. 1916:
XX 2. Gustavus Eisen, The origin of glass blowing. — A. L. Frothingham, Babylonian origin of Hermes the snakegod, and of the caduceus.

Archaeologiai Értesitö. 1915:
XXXV 1—2. Géza Supka: Zur Revision des Schatzes von Nagyszentmiklós (Lesung der Inschriften als alttürkische). — Zoltán von Takács, Zu den Grundformen der Kunst der innerasiatischen Völker) von Mesopotamien und China beeinflusst).
3—5. Géza Supka, Einige numismatische Denkmäler der Hunnenherrschaft in Ungarn.

Berliner Philologische Wochenschrift 1916:
29. *Alfred Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (P. Jensen). — M. Lidzbarski, Mnaseas (lehnt den Einfall Wilh. Schulze's, dass dies auf Manasse zurückgeht, und der von Ed. Meyer, Ed. Norden, Harnack übernommen ist, mit Recht unter Berufung auf Clermont-Ganneau, der das Richtige schon gesehen hatte, ab).
30. *G. Bergsträsser, Pseudo-Galeni in Hippocratis de septimanis commentarium ab Hunaino q. f. arabice versum (Corpus medicorum Graecorum XI 2, 1 (F. E. Kind). — *I. Bacchisio Motzo, un opera perduta di Filone; per il texto del 'Quod omnis probus liber' di Filone; le 'Υποθετικά di Filone; il κατὰ 'Ιουδαίων di Apione; la condizione giuridica dei Giudei di Alessandria sotto i Lagidi e i Romani (Otto Stählin). — *Arthur Stein, Untersuchungen zur Geschichte und Verwaltung Aegyptens unter römischer Herrschaft (Matthias Gelzer). — Max Pohlenz, Σαρδάνιος γέλως.

Deutsche Kolonialzeitung. 1916:
8. *Paul R. Krause, Die Türkei (Karsten). — *Franz Stuhlmann, Der Kampf um Arabien zwischen der Türkei und England (E. Huber).

Deutsche Literaturzeitung. 1916:
25. J. Schleifer, Kalila und Dimnah.
27. *Alphons Steinmann, Die Welt des Paulus im Zeichen des Verkehrs (Walter Bauer). — *Eduard Seler, Beobachtungen und Studien in den Ruinen von Palenque (K. Sapper).
28. *B. Jacob, Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch (J. Meinhold).
29. *J. Abelsson, Jewish Mysticism (J. Pollak).
30. Otto Weinreich, Foucarts „Mystères d'Eleusis".
31. *Friedrich Preisigke und Wilhelm Spiegelberg, Aegyptische und griechische Inschriften und Graffiti (W. Schubart).

Deutsche Rundschau. 1916:
Mai. Marie von Bunsen, Aus der Asiatischen Welt.
Juni. H. Prehn — v. Dewitz, Aus den Schicksalsjahren Persiens. — M. v. Bunsen, Aus der Asiatischen Welt (Schluss. In Kaschmir).

Geographische Zeitschrift. 1916:
7. *Karl Dietrich, Das Griechentum Kleinasiens (H. Zimmerer). — *Hermann Winterer, Aegypten. Seine staats- und völkerrechtliche Stellung (E. Oberhummer).
8. R. Marek, Südosteuropa und Vorderasien. — W. Schmidt, Der südarabische Kriegsschauplatz.

Göttingische gelehrte Anzeigen. 1916:
April. *G. Roeder, Urkunden zur Religion des alten Aegypten (H. Grapow).
Juni. *N. J. Schlögl, Die heiligen Schriften des alten Bundes. III 1: Die Psalmen (H. Torczyner).
Juli. *Bernhard P. Grenfell and Arthur S. Hunt, The Oxyrhynchus Papyri Part X (Karl Friedr. W. Schmidt) — *C. Fredrich, Vor den Dardanellen, auf altgriechischen Inseln und auf dem Athos (Otto Kern). — *August Fischer, R. Brünnows arabische Chrestomatie neu herausgeg. (J. Schleifer).

Hist.-polit. Blätter f. d. kath. Deutschland 1916:
158 Bd. 4. H. Türkische Probleme.
158. Bd. 5. H. Türkische Probleme (Schluss).

Internat. Monatsschrift. 1915:
J. 10. H. 12. W. Schubart, Die Frau im griechisch-römischen Altertum.

Der Islam. 1916:
Bd. 7. H. 1/2. Hellmut Ritter, Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft. — Karl Philipp, Beiträge zur Kulturgeschichte Persiens nach Sa'dî. I. Waffen und Heerwesen im mittelalterlichen Persien. — J. J. Hess, Zur Enzyklopädie des Islam. — C. Brockelmann, Zu Islam VI 257 ff. — G. Jacob, Die 32 Farz. — *Georg Jacob, Schanfarà-Studien (R. Geyer). — *Arthur Christensen et J. Oestrup, Description de quelques manuscrits orientaux appartenant à la bibliothèque de l'Université de Copenhague (R. Hartmann). — *C. F. Seybold, Fleischer's Briefe an Hassler (R. Hartmann). — C. F. Seybold, Fleischers Brief an Philipp Wolff 1734 (im Anschluss daran einige Berichtigungen und Zusätze zu „Fleischers Briefen an Hassler". — *Festschrift Eduard Sachau zum 70. Geburtstage gewidmet (Josef Weiss). — *Johs. Pedersen Der Eid bei den Semiten (E. Littmann). — *W. Hass, Die Seele des Orients (O. Rescher). — *Ignaz Goldziher, Islam fordom och nu, studier i korantolkningens historia (von Tor Andrae ins Schwedische übertragen) (Walter Björkmann).

Jahrbuch des K. Deutsch. Arch. Inst. 1915:
XXX 4. H. Thiersch, Griechische Leuchtfeuer. — Kurt Müller, Frühmykenische Reliefs aus Kreta und vom griechischen Festland. — F. H. Weissbach, Die mässige Elle und die königliche Elle Herodots.

Keleti Szemle. 1915/16:
XVI 1—3. G. J. Ramstedt, Zur mongolisch-türkischen Lautgeschichte (III). — Wilhelm Pröhle, Balkarische Studien II. — *W. Bang, Zur Geschichte der Gutturale im Osttürkischen; *Hans Stumme: Türkische Lesestücke und türkische Lesestoffe (Bernhard Munkácsi).



Literarisches Zentralblatt. 1916:
19. *R. Dussaud, Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la Mer Égée (S. Feist).
28. *G. Jahn, Ueber den Gottesbegriff der alten Hebräer (Ed. König). — *W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria (G. Kr.). — *Walter Otto, Alexander der Grosse (E. von Stern). — *Gotthelf Bergsträsser, Verneinungs- und Frageartikel und Verwandte im Kur'ān (Brockelmann). — *Heinrich Kohl und Carl Watzinger, Antike Synagogen in Galilaea (S. Krauss).
29. *Georg Jacob, Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische. 2. Aufl. II. Teil (Brockelmann)[1]. — *W. E Crum, Der Papyruscodex saec. VI—VII der Philippsbibliothek in Cheltenham; *Friedrich Preisigke u. Wilhelm Spiegelberg, Aegyptische Inschriften und Graffiti aus den Steinbrüchen des Gebel Silsile (Günther Roeder).
30. *Paul Wernle, Jesus und Paulus (Fiebig).
31. *Johannes Hempel, Die Schichten des Deuteronomiums (J. H.). — *Eduard Hertlein, Der Daniel der Römerzeit (K. J. Neumann).

Le Monde Oriental. 1916:
X 1. *Festschrift Gustav Sachau zum siebzigsten Geburtstag gewidmet (K. V. Zetterstéen).

Ostasiatische Zeitschrift. 1915:
4. H. H. 3. Zoltán von Takács, chinesische Kunst be den Hunnen.

Schweizerische Theolog. Zeitschrift. 1916:
XXXIII. 2. u. 3. H. *Die Mischna, herausgegeben v. Beer u. Holtzmann (J. Wirz).

Sitzungsb. d. Kgl. Pr. Ak. d. W. Berlin. 1916:
XXXV. S. Konow, Indoskytische Beiträge.
XXXVI. XXXVII. XXXVIII. W. Bang, Studien zur vergleichenden Grammatik der Türksprachen.

Theologisches Literaturblatt. 1916:
13. *J. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwickelung (P. Krüger).
15. *Maximilian Streck, Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Ninivehs (Alfred Jeremias).

Theologische Literaturzeitung. 1916:
14. *G. Richter, Der ezechielische Tempel (J. Herrmann), — *Sam. Poznański, Babylonische Geonim im nachgaonäischen Zeitalter (H. Torczyner).
15. *E. König, Hebräische Rythmik (Volz). — *R. Hartmann, Palästina unter den Arabern (Horten).
16/17. *Eduard Meyer, Reich und Kultur der Chetiter (P. Jensen, der eine ausführlicher Besprechung in den GGA in Aussicht stellt. Seine Charakteristik Meyers kann nur diejenigen überraschen, welche allen Ausführungen der OLZ gegen Meyer sich verschlossen haben D. R.). — *D. Hoffmann, Das Buch Deuteronomium (J. Herrmann). — P. Fiebig, Rosch-ha-schana (J. Mieses). — *Oriens Christianus N. S. Bd. 3, 2 — Bd. 5, 1 (Ph. Meyer).

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

Erwin Merz, Die Blutrache bei den Israeliten (Beitr. z. Wissenschaft vom Alten Test., Heft 20). Leipzig, J. C. Hinrichs, 1916. M. 3.60; geb. M. 4.60
Herrmann L. Strack, Jüdisches Wörterbuch. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B., 1916. M. 5—; geb. M. 6—.
Eckhard Unger, Reliefstele Adadniraris III. aus Saba'a und Semiramis (Publicationen der Kais. Osmanischen Museen II). Konstantinopel, Druck von Ahmed Ihsan & Co., 1916. 12 Piaster.
University of Pensylvania. The Museum Journal V 4 VII 2.
*Oriens Christianus N. S. 6. Bd. I. H. 1916.
Peter Thomsen, Die Palästina-Literatur. 3. Bd. Die Literatur der Jahre 1910—1914. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B., 1916. M. 14—; geb. M. 15—.

[1] Brockelmann's Schlusssatz über wissenschaftlichen Anstand nimmt sich in seinen Munde recht merkwürdig aus. Von „hämischen“ Bemerkungen habe ich in Jacobs Vorrede nichts bemerkt. F. E. P.

Mit einer Beilage von J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.



Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser,** Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

19. Jahrgang Nr. 12 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **Dezember 1916**

Inhalt.

Schachtelhalm und Schwaden.

Von Immanuel Löw.

1. Schachtelhalm.

Hiob 24, 24 heisst es: והמכו כַּכֹּל יקפצון. Der Vers ist vielfach emendiert worden. Steuernagel streckt angesichts der Schwierigkeiten des Textes (24, 18—24) die Waffen und gibt nur eine versuchsweise Uebersetzung. Siegfried versucht die verflachende Verbesserung: והם ככל חציר יקטפון. Für das zweite Verbum wurde יִקָּטֵף, יִקָּפֵץ, יִקָּבְצוּן vorgeschlagen. Dillmann hält es für reflexiv, Delitzsch für passiv: weggerafft werden. Auch talmudisch wird „sterben" dafür gesetzt. Sota 5ᵃ. Bacher P. II 166.

Die LXX setzen für כל: *μολόχη* (ܡܘܠܘܟܐ) oder *χλοή*: es galt ihnen also als Pflanzenname. J. N. Epstein (RGA d. Geonim, Ffter. Jahrb. 9 SA 23, Gaon. Toharoth-Kommentar — der sog. Haj zu Toharoth — p. 18 ed. Epstein — im Drucke — und OLZ 1916,19) will diesen Pflanzennamen auch anderweitig nachweisen. Er denkt zunächst an syr. ܨܡܐ, Eibisch. Das Wort kennt nur BS, der uns ja auch sonst sehr viel syrisches Sprachgut erhalten hat (BB 1729 PSm 3520). Es ist nach ihm was sonst ܢܘܗܕܐ = خطمى heisst. Damit kombiniert Epstein ܚܡܙ ܢܘܗܕܐ = صل (BB 1456₄ PSm 2971), eine Angabe, die unter dem Buchstaben *b* zu صل wiederholt und durch اصل الكبر ergänzt wird. PSm will darum auch an ersterer Stelle صل lesen und ich würde ihm beipflichten, wenn dies Zitat nicht aus der sehr korrupten alten Abschrift stammte. (Ein indisches بل Pfnn 314). Jedenfalls falsch ist die Erklärung Kaperwurzel, die PSm ruhig hinnimmt. Gemeint wird اصل الخطمىّ sein, da das graphisch näher liegende الخبازى, Malve, sachlich ungenau wäre. Kaper ist unrichtig, denn es ist ausgeschlossen, dass hier in ܢܘܗܕܐ, sonst ausnahmslos Eibisch, plötzlich ein aramäisches Aequivalent für נצפה, Kaper auftaucht. Steinschneider, 'Salt S. 65 Nr. 627 führt خبز = Althaea an, was ungenau für Malve ist. Er irrt, wenn er dazu كبر? setzt und auch Sha Nr. 1642, wenn er قنّب Hanf, dafür kombiniert.

So wie uns die Glossen vorliegen, hätten wir ܨܡܐ (und صل?) für Eibisch und Eibischwurzel anzuerkennen.

Aus dem Jüdisch-aramäischen führt Epstein an:

a) Joma 78ᵇ כולי, pl. die von ihm glücklich festgestellte LA für allerhand Korruptelen, z. B. das von mir zu Unrecht bevorzugte יבלי (Pfnn 186). Es ist eine Pflanze, aus der zur Not Ersatz für die am Versöhnungstage verbotenen

Ledersohlen geschaffen werden konnte. Zu ähnlicher Verwendung sind dort Binsen und Palmblätter genannt.

b) Pes. 35[a] s. hier d).

c) Die aramäische Sprache der Geonim kennt das Wort ebenfalls. α) Der geon. Toharoth-komm. p. 6 (p. 18 Epstein) stellt zur Erklärung von חשיפה nebeneinander: איטני כולי ואורבני. β) RGA Gaon. Cassel hat zur Erklärung von שבצבוץ: חיטאני כולי אורבאני. γ) RGA Gaon. Harkavy hat zur Erklärung des Gefässes טפיח arabisch: הוצין גמי וכולאן اسل. Zu كُولان teilt mir Herr Prof. Landauer aus dem Lisān sv (= Taǵ el-ʿarūs) mit: „Eine Wasserpflanze wie Papyrus بَرْدِيّ, Blatt u. Stengel dem سعدى ähnlich, aber breiter und stärker, die Wurzel medizinisch verwendet. Er wird auch كُولان gesprochen. سعدى ist nach einer Randbemerkung wohl Nebenform von سُعد (Cyperus)". Auch Zamakhšarī ed. Wetzstein hat in dem Kapitel über Pflanzennamen neben قصبة ,حلفاء ,بردّى usw. auch كولان, das er durch pers. سواره erklärt. [Landauer]. Dies pers. Wort soll eine Binse bezeichnen, aus der man Matten flicht. Schweinfurth bemerkt hierzu (9. V. 1916): Diese papyrusartige Wasserpflanze kann — wenn Aegypten in betracht kommt — nur sein: 1. Cyperus alopecuroides Rottb. oder 2. C. auricomus Sieb. Alle übrigen Cyperus-Arten sind viel zu klein und nieder von Wuchs, um mit Papyrus verwechselt werden zu können. 1) ist von besonderer Grösse, noch grösser als 2); beide haben breite Blätter und können $1^1/_2$ bis 2 m Höhe erreichen". Danach wird für kaulān bei C. alopecuroides Rottb. zu bleiben sein, das Post 829 aus marshes of Ḥûleh angibt. Arabische Namen aus Aegypten verzeichnet dafür Schweinfurth S. 17. 59. 72. 81: dīs, ديس ʿolūb, ʿolūb es-sultān, sammār[1], sammār-helu, sarrakōn. Aschers. u. Schw. 156 haben ausserdem noch kūš.

d) RGA Gaon. Hark. 179 Pfnn 202: Der babylonische Talmud erklärt das mischnische קֶרָמִית Pes. 35[a] durch: שיצניתא דמשתכחא בין כַּלְנִיָאתָא (Ms M כולמתא, lies mit edd u. Geonim: כלנייתא) d. h. es ist שצניתא, welches unter 'כ wildwachsend vorkommt. Geon. a. O. wird dies so erklärt: הוא מין שאנו יודעין ונמצא בכפרים בבבל בין הגמא שהוא כולניאתא באגמים „Es ist eine uns bekannte Pflanzengattung, die sich in den Dörfern Babylons unter dem Papyrus in Sümpfen findet." Kulanjāthā wird also, wie im Lisān, dem Papyrus — gōmē — gleichgesetzt, aus dessen Stengeln ja Schuhe, Hüte, Stricke, Matten usw. verfertigt werden. (Leunis § 746 p. 864). Die Verwendung als Fussbekleidung stimmt zu α) und β), wo das Wort zwischen חיטאני (eine Typha?) und אורבאני eine Cyperusart (auch Papyrus) und zu γ), wo es neben اسل auftritt.

Ich kann darum der Identifikation des jüd.-aram. כולי, einer Sumpfpflanze, mit dem syr. ܟܘܠ nicht beistimmen. Punisch χουλουμ Pfnn 411 ist keine Wasserpflanze, sondern Polygonum aviculare L, Vogelknöterich. Vollkommen aus der Luft gegriffen ist es, wenn Haupt neuestens sagt: כלניתא scheint papaver spinosum zu sein (ZA 30, 65). Das ist ein würdiges Gegenstück zu Levys (II 342[a]) Uebersetzung der obenangeführten Talmudstelle Pes. 35[a]: „Lolch, der zwischen den Mohnköpfen gefunden wird"!

Wenn die gr. Uebersetzer כל als Pflanzennamen ansehen, so haben sie nicht an ܟܘܠ gedacht, denn dann hätten sie ἀλθαία dafür gesetzt. Die Uebersetzung hat nur der Anklang von χλόη und μολόχη an כל verschuldet. Jedenfalls ist es unbegründet, wenn Kittel auf diese Uebersetzung hin כְּמַלֻּחַ lesen will, denn malluaḥ ist ja trotz Raschi nicht Malve! Auch in dem sehr unverlässlichen Buche Levys (Semit. Fremdwörter 21) sind μαλάχη und malve zu Unrecht auf mallūaḥ zurückgeführt worden.

Epstein erinnert wegen der Uebersetzung ὥσπερ μολόχη ἐν καύματι, „wie die Malve in der Sonnenglut" daran, dass ich die heliotropischen (nyktitropischen) Erscheinungen der Malve im Talmud nachgewiesen habe (Pfnn 360). Die Malvenblätter schliessen sich bei Nacht, das hat auch Dīnawarī beobachtet (Silberberg, Pflanzenbuch des . . . Dīnawarī 67), ziehen sich aber nicht in der Sonnenglut — die allerdings im hebr. Text nicht erwähnt wird — zusammen.

Ich will die Möglichkeit, dass כל ein Pflanzenname ist, nicht in Abrede stellen. Was bedeutet aber שבצבוץ, mit dessen jüd.-aram. Erklärung כולי, pl., Epstein das biblische Wort kombiniert?

In einer Reihe von Hantierungen, denen der metallene oder hölzerne Rohstoff vor endgiltigem Abschluss der Bearbeitung unterzogen wird, heisst es: לשוף לשבץ לגרר (LA לנרר) (LA לכרכם) לכרכב. Bei der Holzbearbeitung fehlt לשבץ, aber Maimūnī z. St. p. 107 u. 119 Dbg, RŠ. zu Kel. 12, 8 lasen es an beiden Stellen: TKel Bm II 580_{23} 581_{3} Chul 25[a b]. Nach dem vierten Verbum folgt für Metall: מכה בקורנס,

[1] Für C. conglomeratus Rottb. = smār ZDMG 65, 343.

mit dem Hammer bearbeiten, für Holz: להטח בטונם mit Chagrin[1] glätten. (nicht: „bestreichen" Krauss, Arch. II 268. 634). Die germanofränkische Schule hat zur Erklärung des zweiten Wortes an das bh שׁבץ gedacht. R. Geršom: cliver = graver sur métal. Raši denkt an das Beschlagen mit Nägeln und gegabelten Nagelköpfen, „wie man die Truhen der Frauen beschlägt". Diese aus den biblischen Stellen geholte Bedeutung wird von Neueren für das biblische Wort in Anspruch genommen. Leider trägt meine Bemerkung zur 10. Auflage des Gesenius schuld daran. Ich hatte auf meinem betreffenden Zettel die Erklärung Maimūnīs angeführt. Trotzdem sagt auch Ges.[16]: nh: „Holz und Metall mit Verzierungen versehen." Krauss, Arch. II 303. 658 n. 394 „stanzen."

Maimūnī erklärt, dem Zusammenhang der Stelle entsprechend: 1) שׁוף, feilen, برادة, R. Geršom: aplanir = nettoyer en frottant; Raši: mit Schachtelhalm — asprella, Anguillara bei Langkavel 127 — abreiben. Pfnn bei Raši Nr. 30. 2) שַׁבֵּץ Maimūnī: nach dem Feilen die aufgerauhte Oberfläche glätten, polieren. Dem Zusammenhang entspricht nur diese Erklärung. Mit ܐܟܦܝ, ἑλκύνω, hat das Wort nichts zu tun (m. Fischnamen Nr. 35), es gehört vielmehr zu שְׁבַצְבּוּץ mischn. Schachtelhalm. So ist mit RGA Gaon. Cassel 39b, Geonica II 239_{22}, sowie Ms M, das auch Nid. 65b so liest, für בצבוץ A. z. 75a zu lesen. Die apokopierte Form ist auch handschriftlich bezeugt TAz VIII 473_8 TTohar XI 673_7; im hebräischen Zitat aus T vertritt sie die jüd.-aram. Form בטבוט jAz IV $45^b{}_{46}$, die zu den arabischen Medizinern als بطباط weiterwanderte (Dozy sv). Syr. ܛܒܛܒܐ, שבטביטא bei Assaf, שבטבטי bei Bachers persischem Lexikographen S. 75 hebr. Nr. 1045 = شلی, شل lies اسل. Der Name בצבוץ ist apokopierte Form und gehört nicht zu √בוץ. Die seit R. Geršom (Aruch K. V 27a: Manche machen die betr. Geräte aus den Stengeln des langen Flachses, den man Hanf, קנב״ץ, nennt) und Raši geltende Bedeutung Hanf (Herschberg, Zemer und Pischta in Hakedem III 9n) ist sachlich unmöglich, schon weil nicht von Geweben, sondern von Geflechten die Rede ist. Der Schachtelhalm (Scheuerkraut, scouring rush, Post 904 Leunis § 779, 5) wird zum Polieren von Holz, Horn und Metall verwendet, was ja auch Raši wusste.

Die Geonim setzen dafür חיטאני, اسل RGA Gaon Cassel 39b. Geonica II 239 שבצבין הילפי חשיפה גמי ואורבאני ist es neben Cyperus, Binsen und Seggenarten genannt. Das ist die Gesellschaft, aus der sich Riede mit trupp- oder rasenförmig wachsenden Pflanzen mit halm- oder schaftförmigen Stengeln bilden, d. i. Schafthalme, Seggen, Binsen, Simsen, Schilfe und rohrartige Gräser (Kerner, Pflanzenleben II 638—641).

Ohne das mischnische שבצבוץ hätte man gegen die etymologische Erklärung „Stöckchen" für ܫܒܛܒܛܐ kaum etwas einwenden können. Wenn man die einzelnen Glieder des Stengels auseinanderreisst, erhält man bei der Steife desselben lauter kleine Stöcke. Es ist nicht denkbar, dass die mischnische Form erst eine gelehrte, aber irrige, nur zufällig dem bh šbṣ homonyme Umbildung der aramäischen darstellt. Syrisch šabbeṭ ist jedenfalls nur demoninativ, nicht etwa die syr. Form von šbṣ. Syr. ܫܒܨ nur BA, BB 1932 PSm 4037, ܡܫܒܨܐ Lex Adl, „mischen", bei Ges. Thesaurus angeführt, gibt ebensowenig eine Handhabe für das biblische šbṣ wie assyrisch šabāṣu, šabṣu oder das seit Lagarde herangezogene ضبس, aeth. dabisa, oder jüd.-aram. שפץ [Mauern] ausbessern, شبّص II améliorer un peu une chose (Dozy).

[Syr. Audo: ܫܒܨ ܫܒܨ ܬܫܒܨ ܫܒܨ ܟܠܗ ... . Zum assyr. bemerkt Bezold (5. IV. 916): šabāṣu, šabṣu findet sich m. W. nur an den von Holma zitierten Syllabarstellen, die sowohl Delitzsch, wie Muss-Arnolt ohne Uebersetzung geben. Die von Holma angeführten Parallelen sind natürlich ganz unsicher, aber die Lesung des Wortes steht, soviel ich sehe, fest].

Die Schachtelhalme enthalten sehr viel Kieselerde. Infolge der Verkieselung ihrer Zellhäute sind sie sehr rigid. Diese Rigidität hat den Anlass zur Benennung hippuris, equisetum gegeben[1]. Nach diesem hervorstechenden Merkmal ist die Pflanze auch hebräisch benannt. Biblisch šābāṣ ist tetanus, rigor nervorum, Starrkrampf, der Saul angesichts der eminenten Lebensgefahr erfasst hat. Von der Starrheit nun ist

[1] Vom Thunfisch kommt kein Chagrin, aber dass Glätten mit Chagrin vom Fische (m. Fischnamen Nr. 22. Krauss, Arch. I 393) gemeint ist, dürfen wir Raši glauben. (Zum Thunfisch m. Fischnamen Nr. 56e).

[1] Prof. Stumme (11. V. 1916) bemerkt hierzu: „Cauda heisst in Tunis baʿbûs (baʿbôṣ, Grammatik d. tunis. Arabisch 64), in Marokko z. B. bei dem Stamme der Houwâra: šaʿbŷṭâ, Socin u. Stumme, D. arab. Dialekte der Houwâra 59." Fürs Aramäische und Hebräische ist diese Bedeutung leider nicht nachzuweisen. Auch ציציתא ist nicht damit zu kombinieren, obwohl es Sabb. 121b = Beṣa 36b von Raši für זנב erklärt wird, denn die richtige Erklärung dafür ist: die langen Schnurren der Maus. Raši-ms. bei Rabbinow. Auch R. Ḥananel versteht Haare darunter.



der Schachtelhalm benannt, während das Verbum šibbēṣ, „mit Schachtelhalm polieren“, erst denominativ ist.

Nun möchte ich aber einen Schritt weitergehen. Wer einmal einen Schachtelhalm in seine zylindrischen Glieder zerrissen hat, kennt die an den Gelenken in eine bestimmte Anzahl gleicher Blattzähne gespaltenen häutigen Scheiden, die wie „Krappeln“ einer Edelsteinfassung stehen bleiben, wenn das eingeschachtelte nächste Glied entfernt wird. Man wird in der Natur kaum ein entsprechenderes Modell für die Edelsteinfassung finden als den Blattzahnkranz der Schachtelhalme. Daher heissen solche Fassungen משבצות זהב Ps 45, 14, dann weiter ähnliche Verzierungen תשבץ, was Raši Ex. 28, 4 richtig gesehen hat. Er sagt zu כתנת תשבץ „mit Verzierungen in Form von Edelsteinfassungen (Rosetten) besetzter Rock“. Dasselbe meint Maimūnī, H. Kele hamikd. 8, 16, wenn er die Zellen des Netzmagens der Wiederkäuer zur Vergleichung heranzieht. Spätbebräische richtige Bildung bei einem synagogalen Dichter שִׁבּוּץ יהלמו (Jozer 2. Tag Pessach, I 76[b] Heidenheim). An allen Stellen, in denen die verschiedenen Formen von šbṣ vorkommen (Ex. 28, 4. 11. 14. 20. 25. 39. 39, 6. 13—16) ist die Bedeutung nicht „Geflecht“ oder „gewürfeltes Zeug“, sondern: „Fassung“. Wenn der Samaritaner bei seiner Uebersetzung aller Stellen durch $\sqrt{}$עיץ = חיץ (vgl. מחיצה) sich etwas bestimmtes gedacht hat, so hat er diese Bedeutung gemeint. Auch das nur hier vom Targum verwendete rmṣ[1] heisst „eingefasst“, nicht, wie Levy nach dem vermeintlichen Sinn des Urtextes annimmt: „wirken, durchsteppen“.

Syrisch steht ܫܒܛܒܛܐ Geop., Galen-Uebers., BHebr., PSm 3059 für *πολύγονον*, aber Fraas bemerkt 314, *πολ.ϑῆλυ* sei nicht Polygonum, sondern Equisetum. „Dass aber Dioskurides zunächst an Polygonum aviculare diese Pflanze als verwandt anreihte, wird erst klar, wenn man weiss, dass die häufigste Form der letzteren, Pol. monspeliense im Sommer alle Wege und Ackerränder bedeckt und, meist blattlos, allerdings Aehnlichkeit mit Equisetum pallidum Bory hat.“

Allerdings geben die Syrer hippuris (equisetum) durch das wörtlich übersetzte ܕܘܢܒ ܣܘܣܝܐ (arab. ذنب الخيل) wieder, das kein einheimischer Pflanzenname ist. זנב הסוס bei Assaf Pfnn 107. Ben Jehuda 1366 führt den hebr. Ausdruck auch aus Ibn Esra und der hebr. Uebersetzung des Kanon an. Galen ZDMG 39, 258. BB 144. 544. PSm 925. 1616. Salmas. hyl. iatr. 49[b]C.

[1] Dies rmṣ kann zu aram. mṣr „abgrenzen“ gehören.

Arabisch setzen die Syrer عصا الراعى dafür. Sie gehen dabei von der auch bei Ibn Baiṭār erwähnten Etymologie des Wortes ܫܒܛܒܛܐ aus, ohne dass man genau wüsste, was ihr „Hirtenstab“ eigentlich meint. Der Ausdruck ist Uebersetzung[1] des syr. ܚܘܛܪܐ ܕܪܥܝܐ und wurde wegen des „Hirten“ auch für ܐܥܣܒ ܕܪܥܝܐ, genauer مزمار الراعى, gesetzt (Pfnn 34). Tanchum aus Jerusalem wiederholt nur Maimūnīs Behauptung, wenn er sagt, mischnisch אבוב רועה sei den Aerzten als عصا الراعى bekannt (Bacher, Tanchum 16 n. 8). Von den arabischen Aerzten kam virga pastoris (Sha 1373) zu den Vätern der Botanik. Matthaeus Sylvaticus nennt Polygorum aviculare L so, doch heisst sowohl bei ihm, wie bei Albertus Magnus und Tabernaemontanus u. a. auch die Weberkarde und die wilde Karde so. (Pfnn 34. Fischer-Benzon 122. Salm. Ex. Plin. 281[a], hyl.-iatr. 49[b]C.). عصاة الراعى setzen die Syrer für:

α) *πολύγονον* ܚܘܛܪܐ ܕܪܥܝܐ BABB 1509. 1511, ܫܒܛܒܛܐ 1929. 1930 n. 5. PSm 3059. Berggren zu: Polygonum, Centinodia.

β) *ποταμογείτων* ܥܣܒ ܢܗܪܐ. BS: ܚܘܛܪܐ ܕܪܥܝܐ = ܫܒܛܒܛܐ ܕܪܗܘܡܝܐ = عصاة الرامى الرومى BB 1566. 1926.

γ) *δαμασόνιον* ܐܥܣܒ ܕܪܥܝܐ BB 11. 526.

δ) ܫܘܠܝܪܐ LA PSm 2567 ܫܘܠܝܪܐ bei den Nabatäern BB 1313. Ob das mit der neben Binse und Cyperus erwähnten Wasserpflanze ܫܘܡܡܝܬܐ, ܫܘܡܡܝܬܐ, ܫܠܡܝܬܐ zu kombinieren ist? Hjelt, Nöldeke-Festschrift, SA. 3 n. 9.

ε) Kašef er-rumūz 670 bei Sha Nr. 1373 Polygonum, بطباط, eine Art قطف الاخضر(?)

2. Schwaden.

קרמית, talmudisch durch שיצניתא wiedergegeben, habe ich bei Hrozný, Das Getreide im alten Babylonien, Wien, 1914, 34 f. behandelt. Es ist eine Graminee, aber nicht Hordeum bulbosum L oder Phalaris nodosa L, die in Palästina heute qurrām, qurreim heissen, sondern Glyceria fluitans [L] R. Br., Schwaden.

Raši gibt für שיצניתא zwei Erklärungen, die bei seiner grossen Zuverlässigkeit in Realien sehr auffallend sind. Die erste ist, es sei dasselbe wie קצח = frz. נייל׳א, Schwarzkümmel,

[1] Ebenso ist عصا هرمس Uebersetzung von mercurialis, Dozy sv, während كلخ = عصى Ferula bei Dozy volkstümliche Bezeichnung von Ferula, narthex sein dürfte. Pfnn. 339.



nigella. Hier liegt eine durch nielle veranlasste Verwechslung seitens des grossen Kommentators beziehungsweise seiner Vorgänger vor. Nigella, jetzt nielle des blés heisst nach der Aehnlichkeit des kleinen schwarzen Samens der Kornraden bei Albertus Magnus (Fischer-Benzon 85) und durch Verwechslung des einen Unkrauts mit dem andern auch der Lolch. So bei Aruch K VII 175ᵇ und in einem handschriftlichen Kommentar zu Ber. r. (ed. Theodor 266 n. Zeile 4 v. u.). Die einschlägigen Glossen sammelt Theodor in seinem Beitrage zur A. Schwarz-Festschrift: Die Laazim in d. alten Komm. zu B. r. Nr. 64: זונין=נײלא. Ber. 40ᵃ bemerkt Raši qeṣaḥ, das er zu Jes. 28, 25 für essbar erklärt, werde von den germanofränkischen Gelehrten für nielle gehalten, er selbst aber habe gehört, es sei eine in arabischen Ländern angebaute Sämerei. Er meint hier den Schwarzkümmel, während die von ihm zitierten Gelehrten den in Frankreich nielle genannten Kornraden meinen, den Raši als ungeniessbaren Samen zurückweisen muss. In der Stelle Pes. 35ᵃ sagt nun Raši, die eine Erklärung von קרמית = שיצניתא sei קצח = nielle: dies natürlich nur im Sinne derer, die קצח Ber. 40ᵃ irrtümlich für Kornraden halten. Die zweite Erklärung lautet: אשדרנלא ונמצאת בשיפון[1]. Das französische Wort kann ich nicht enträtseln. Da es sich am Roggen (unter Roggen?) finden soll, könnte man an das Mutterkorn (ergot) denken, das aber nicht in den Zusammenhang passt. Aber auch Kornraden ist ja kein Nahrungsmittel!

Zum Schlusse als Entschuldigung der Gelehrten die qeṣaḥ für Kornraden halten: dieser heisst „falscher Schwarzkümmel.“ Auch der lateinische Name, Agrostemma githago geht auf gith (شيت Sha Nr. 1187, nicht mit שיצניתא zu kombinieren!) zurück. Fischer-Benzon 132.

Die Tradition hat die Bedeutung von קרמית in Babylon erhalten, in Europa aber, wo der Schwaden als „Getreide“ verschollen war, wusste man mit dem unbekannten Getreideersatz nichts anzufangen. Die babylonische Tradition erklärt nun, ק' sei eine im Wasser wildwachsende Grasart. Post kennt drei Gräser in Palästina, deren Standort das Wasser ist. Phacelurus digitatus Griseb. (851), Catabrosa aquatica L (878) und Glyceria (885). Von dieser verzeichnet er G. fluitans aus Coelesyrien und dem Hermon, G. plicata Fries, wie er bemerkt, vielleicht nur Varietät der ersteren, allgemein: in water. Dinsmore Nr. 1941 u. Jerusalem Catal. 149 nennen nur letztere. Als Getreideersatz kommt nach Á. v. Degen (12. IV. 1916) nur Glyceria in betracht. Degen verweist auf die Abhandlung Aschersons: Eine verschollene Getreideart (Brandenburgia, Monatschr. d. Ges. f. Heimatkunde der Provinz Brandenburg, Berlin 1895 IV Nr. 1 S. 37—60), in welcher Ascherson Panicum sanguinale L[1] bespricht und auf S. 43—48 in gewohnt erschöpfender Weise über Vorkommen und Verwertung des Schwadens in Europa Glyceria fluitans [L] R. Br. berichtet:

„Der Schwaden wächst fast in ganz Europa[2] wild an nassen Orten, in Sümpfen, Gräben, Bächen, überhaupt an den Ufern der Gewässer. Die Ernte erfolgt am besten, wenn die Rispen von Tau oder leichtem Regen mässig feucht sind. Man bedient sich beim sammeln gewöhnlicher Kornsiebe, um das sich ansammelnde Wasser ablaufen zu lassen. Die nasse Frucht muss gedörrt werden. Durch Stampfen mit schweren hölzernen Keulen wird die braune Fruchtschale, durchs Dörren in ein pechschwarzes Häutchen verwandelt, entfernt, so dass der gelblichweisse Kern zum Vorschein kommt. Die Entfernung der Fruchtschale wird wohl häufiger durch Schroten auf Mühlen bewirkt. Die älteste Erwähnung der Glyceria-Frucht finden wir bei Valerius Cordus 1543. Das Hauptgebiet der Einsammlung bildet das nordöstliche Deutschland und die angrenzenden Länder Polens. Es wird 1710 Gramen Mannae Francofurtanum genannt und heisst heute noch Frankfurter Schwaden. Ascherson fand die Schwadengrütze, die 1895 noch in zwei Berliner Vorkosthandlungen zu haben war, in Milch gekocht sehr wohlschmeckend. Auch im südlichen Schweden wird Mannagrütze gesammelt. Hier soll das Mannagras Gl. plicata Fries sein, doch wird die Artverschiedenheit von angesehenen Floristen bezweifelt.“

Oken 415 behauptet in Polen und Schlesien werde Glyceria zu Mannagrütze gebaut und als polnischer oder Frankfurter Schwaden in Handel gebracht. Dagegen behauptet Fischer-

[1] [Sollte das nicht astragale sein, das früher auch als Futterpflanze angebaut worden ist? Peiser.]

[1] Panicum sanguinale L Post 844: fields and waste places; common throughout. Dem Vorkommen nach könnte es für qaramith in betracht kommen, aber der Standort entspricht nicht. Eher könnte man nach Schweinfurth (9. V. 1916) an Panicum Crus Galli L, (Post 844: fields, common) denken „mit seinen im Wasser flutende Massen bildenden Varietäten z. B. var. Sieberiana. Die könnten leicht massenhaft eingesammelt, wohl auch zur Speise und Brotbereitung verwendet werden. Aber auch Panicum sanguinale könnte unter Umständen Wasserformen bilden?“

[2] Gl. plicata Fr. wächst im Extravillan bei uns in Szeged, Gl. fluitans (L) R. Br. bei Szentes u. HMVásárhely, Gl. aquatica (L) Wahlenb. in den Dörfern um Szeged, sowie Csongrád u. Szentes. Béla Lányi, Vorarbeiten zur Flora des Csongrádes Komitates. Budapest 1915, 14.

Benzon 170 mit Recht, es sei nie gebaut worden. Auch aus den talmudischen Nachrichten ergibt sich, dass es sich um eine wildwachsende Pflanze handelt. Er wird in Palästina ums Jahr 100 von demselben Jochanan ben Nūrī zuerst erwähnt, dem wir bei der ersten Erwähnung des Reises in Palästina begegnen. Beide Getreidearten, für die sich Jochanan b. Nūrī einsetzte, wachsen im Wasser. (S. m. Reis, ZA 21, 210). An der Identität von קרמית und Schwaden ist nicht zu zweifeln. Wir können durch diese Identifikation die geschichtliche Bezeugung dieser Pflanze um 1400 Jahre früher ansetzen als Ascherson. Sie wurde in Palästina verwendet, konnte sich aber mit den angebauten Getreidepflanzen Weizen, Gerste, Einkorn usw. nicht messen.

Benannt dürfte die Pflanze von der auffallend dunkelwerdenden Haut des gelblichweissen Kerns sein. קרם „mit einer Haut überziehen“, קרום, קרמא „Haut, Kruste“, קרומית של קנה Halmstück des Pfahlrohrs (Pfnn 344. Sifre II 122, 99^{b}_{4}. TChul I 500_{25} b 15^{b} und Parallelstellen. Ber. r. 56, 6 p. 602 und Theodor z. St. jSabb: VIII 11^{a}_{21} קלומית, Aruch mit *r*! Auch Pesikta 87^{a} handschriftliche LA קלומיות, קול׳ mit *l*. Midr. Ps 16,4 Jalk Ps 667 Schir. r. 2, 7. Es ist nicht Lehnwort aus *καλάμη*, wie Levy meint! Das gr. Wort gehört übrigens nicht zu *καλῶς ἀμάσθαι* = „leicht zu sammeln“, wie Leunis § 739 p. 831 naiv behauptet, sondern zu calamus und Halm. (Sanders sv.).

Zur babylonischen Mathematik.

Von Arthur Ungnad.

In OLZ 1916, Sp. 257 ff. hat Weidner aus einem unveröffentlichten Text interessante Beiträge zur babylonischen Mathematik geliefert. Vermutlich handelt es sich um Texte des Berliner Museums, die ich seinerzeit inventarisiert habe und die hoffentlich bald allgemein zugänglich gemacht werden. Es mögen hier einige Bemerkungen über diese Textgattung gestattet sein, die Weidners Ausführungen in einigen Punkten berichtigen. Da ich keine Abschriften der Berliner Texte habe, muss ich mich auf CT IX 8 ff. stützen.

Zunächst das Zeichen *šìr*. Weidner verweist auf Br. 4558 und liest *naḳbu* „Tiefe“. Das geht aber nicht; denn erstens wird *naḳbu* nicht in diesem Sinne gebraucht, und zweitens ist Br. 4558 *nagbu* zu lesen, da es sich um einen Kommentar zu Weltschöpf. VII 117 *(nagabšun)* handelt. Das Zeichen ist hier und CT IX 8 ff. (passim) sicher *sukud* (Br. 4696 + SAI 3262) und *mêlû* „Höhe“ zu lesen. — *za-e* kann nicht zu dem vorhergehenden Imptv. gehören; das zeigen auch Stellen wie CT IX 8, 45; 10, 2. 40; 11, 4 usw., wo *za-e* eine neue Reihe beginnt. Ausserdem wäre die Zufügung eines betonten „du“ zum Imptv. recht überflüssig. Mit *za-e* beginnt stets die Ausführung der Rechnung. Sollte es sum. *za-e* „du“ sein, was nicht ausgeschlossen ist, so ist zu übersetzen: „du (machst es so, wie folgt).“ Das Ende der Berechnung wird meist mit *ki'âm nêpišum* bezeichnet. Wenn auch Hommels „quod erat demonstrandum“ den Sinn nicht trifft, so ist Weidners „es ist gemacht worden“ völlig unmöglich; denn der Permansiv lautet *nêpuš*! Zu übersetzen ist „so ist die Machweise (das Verfahren)“. Vgl. zu diesem Subst. bereits Delitzsch, Hwb. 119a. — *i-ši-ma* übersetzt Weidner mit „ist sie“; aber *išû* ist „haben“, und ausserdem bleibt das *-ma* unberücksichtigt. Ich halte *i-ši* für den Imptv.[1] von *našû* „trage“. Also übersetze „1—40 (= 100) zu 40 (Ellen Höhe) trage, dann[2] siehst du 1—6—40 (= 4000)“. — *tamar* dürfte für *tammar* stehen; es heisst „du siehst“ = „du bekommst“, und steht hinter der Zahl, die sich ergibt (CT IX 8 ff. passim). Für die Ausdrucksweise x *ana* y *iši* = $x \times y$ vgl. CT IX 8, 8. 10. 11. 16. 18. 20 usw. Das *-ma* fehlt in der Regel. Als Beispiel sei Abschnitt 1 von CT IX 8 hier mitgeteilt. Sinnabschnitte kennzeichne ich durch Striche.

[1]a-ra-am-mu-um 60 GAR rupšu šaplû 30 GAR mu-ḫu[3] 4 mêlû [2]i-na išid epiri$^{hi.a}$ | 90 rupšu šaplû 60 GAR rupšu elû 6 mêlû [3]i-na pa-ni a-bu-li-im | epiri$^{hi.a}$ en-nam | a-na 1 awêlim [4]šiddam(?)pu-lu-uk | ZA.E 90 ù 60 ZUR(?)GAR[4]: 150 ta-mar | [5]mišil 150 ḪI.BI[5] : 75 | GAR.RA[6] ‖ 60 (!) ù 30 ZUR(?).GAR : 90 ta-mar | [6]mišil 90 ḪI.BI : 45 ta-mar | 75 ù 45 ZUR(?).GAR : 120 ta-mar | [7]mišil-šú : 60 ta-mar | GAR.RA ‖ 6 mêlû ù 4 mêlû išid epiri$^{hi.a}$ [8]ZUR(?)GAR : 10 ta-mar | mišil-šú ḪI.BI : 5 ta-mar | 10 UŠ a-na 5 i-ši : [9]3000 ta-mar epiru$^{hi.a}$ | IGI 10 KU.ḲAR[7] GAB.A : 6′ ta-mar | 3000 epiri$^{hi.a}$ [10]a-na 6′ i-ši : 300 ta-mar

[1] Eine andere Form für dieselbe Operation findet sich 11, 15: *3075 a-na 15-šá tu-ur-dam 46125 ta-mar* „sende 3075 zum 15. davon, (so) siehst du 46125“; d. h. 3075 · 15 = 46125.

[2] *-ma* fällt meist fort; so findet sich für „addiere“ in der Regel nur *DAḪ.ḪA*; vgl. aber 11, 11 f. *750 a-na 2700 ... DAḪ.ḪA (= eṣip)-ma 3450 ta-mar;* ebenso 12,47

[3] Ob = *SAG* (SAI 2279)? Es entspricht dem *rupšu elû* der nächsten Zeile; vgl. auch 8, 44; *SAG* ist sonst *pûtu*.

[4] Schwerlich *U.BI.GAR*; der Sinn ist „zähle zusammen“, wie zahlreiche Stellen lehren.

[5] So häufig nach *mišil x*; z. B. 8, 30. 34; 9, 15. 21 u. ö.; ob = *ḫipi* „zerbrich“? Es liegt wohl ein Imptv. vor; deswegen kaum mit Weidner *DÙG-bi* „sein Quotient“.

[6] Mit *GAR.RA* „gemacht“ = „fertig“ bricht ein Unterteil der Rechnung ab.

[7] *KU.ḲAR* = Pensum, Leistung (sem. *iškaru*); vgl. zu dem Ausdruck 8, 20. 31; 9, 1. 22 u. ö.

ṣâbi^meš | IGI [300][1] ṣâbi^meš | GAB.A : 12″ ta-mar | [11]12″ a-na 10 UŠ i-ši : 2 ta-mar | 2 išten awêlum i-ṣa-ba-at | [12]ki-a-am ne-pí-šum.

„Ein Belagerungswall (?) : 60 Gar untere Weite, 30 Gar der Schädel(?), 4 die Höhe an der Grundlage der Erdmassen; 90 untere Weite, 60 Gar die obere Weite, 6 die Höhe vor dem Tore. Die Erdmassen berechne! Für den einzelnen Menschen grenze eine Langseite ab (?)[2].

Ausrechnung: 90 und 60 dazu macht 150; die Hälfte von 150 ist 75. Fertig. — 60 (!) und 30 dazu macht 90; die Hälfte von 90 macht 45; 75 und 45 dazu macht 120. Die Hälfte davon macht 60. Fertig. — 6 (Höhe) und 4 (Höhe der Grundlage der Erdmassen) dazu macht 10; die Hälfte davon macht 5. — 10 Soss[3] multipliziere mit 5, macht 3000 (die Erdmassen). Das Auge auf 10 (die Arbeitsleistung) erhebe[4], macht 6′; 3000 (die Erdmassen) multipliziere mit 6′, macht 300 (die Leute). Das Auge auf [300] (die Leute) erhebe, macht 12″. — 12″ multipliziere mit 10 Soss, macht 2.

2 wird der einzelne Mann nehmen. So ist das Verfahren.“

Die Ergänzung von 𒁹 (= 60) in Z. 5 dürfte zweifellos richtig sein; denn wie in Z. 4 die beiden *rupšu šaplû* (60 und 90) zusammengezählt werden, und in Z. 7 die beiden *mêlû* (4 und 6), so muss in Z. 5 die Zusammenzählung der noch übrigen Maße (30 und 60) enthalten sein.

Auf eine Lösung der mathematischen Pro bleme, die hier vorliegen, muss ich leider verzichten; es sei nur noch auf die Bedeutung von *IGI x GAB.A* näher eingegangen. Diese Operation begegnet sehr häufig.

Man vergleiche nur:

(8,9)	*IGI*	10	*GAB.A*	= 6[5]
(9,2)	„	6—45	„	= 8—53—20
(9,5)	„	1—30	„	= 40[6]
(9,36)	„	30	„	= 2[7]
(10,11)	„	12	„	= 5[1]
(10,15)	„	18	„	= 3—20[2]
(11,45)	„	16	„	= 3—45[3]
(12,26)	„	32	„	= 1—52—30 usw.

Es könnte wohl scheinen, als ob, wie Weidner es fasst, „die nächst höhere Potenz von 60 durch die eingeschlossene Zahl dividiert wird.“ Ich glaube aber eher, dass statt 60 vielmehr 1 zu setzen ist. Der Babylonier kann infolge des Sexagesimalsystems nicht so einfach, wie wir es tun, Divisionen vornehmen. Statt etwa zu sagen 30 : 5 = 6, sagt er vielmehr: *IGI 5 GAB.A 12 ta-mar; 12′ ana 30 iši 6 ta-mar*[4]. Hieraus ergibt sich, dass wir die auf *IGI x GAB.A* folgenden Zahlen nicht als Einheiten derselben Potenzgruppe von 60 aufzufassen haben, sondern als solche der nächstniedrigeren. Am besten können wir es uns klar machen, wenn wir zu den Zahlen die Bezeichnungen für Grad, Minuten und Sekunden zufügen; dann wäre so zu schreiben *IGI* 5^0 *GAB.A 12′ ta-mar* oder *IGI* 32^0 *GAB.A 1′* $52^1/_2$″ *ta-mar*[5] usw. Dann stimmt auch die Rechnung in Weidners zweiter Aufgabe sofort, ohne dass man die Zahlen 60 dabei verwendet: *IGI 40 ... ana 100 iši* ist dann $\frac{1}{40} \cdot 100$ oder $2^1/_2$.

Auf Grund dieser Erwägungen zeigt sich auch, dass die Tafeln mit der sog. platonischen Zahl (BE XX, bes. S. 21) nichts weiter sind als für praktische Zwecke angefertigte Divisionstabellen! Wenn wir dort lesen

3	20
16	3—45
40	1—30 usw.,

so heisst dass *IGI* 3^0 *GAB.A 20′ ta-mar, IGI* 16^0 *GAB.A* 3′ 45″ *ta-mar* usw. d. i. $\frac{1}{3}{}^0 = 20'$, $\frac{1}{16}{}^0 = 3'\ 45''$ usw.[6]

Das Quadrat wird in Weidners Texten augenscheinlich durch *ŠA.NE* bezeichnet. In CT IX 8 ff. kommt diese Ausdrucksweise nicht vor, vielmehr findet sich dort *KIL.KIL* (oder *IS.IS*?)[7] in dieser Funktion; vgl. 8, 15. 24: *10 KIL.KIL 100 ta-mar*, d. i. „10 erhebe ins Quadrat, so erhältst du 100“ (ebenso 12, 4. 43); oder 10, 2: *20 KIL.KIL 400 ta-mar*, d. i. $20^2 = 400$; oder 11, 36: *16 KIL.KIL 256(!) ta-mar*, d. i. $16^2 = 256$; oder 11, 5: *45 KIL.KIL 2025(!) ta-mar*, d. i. $45^2 = 2025$.

---

[1] Die Zahl ist ausgelassen, aber aus dem Vorhergehenden leicht zu ergänzen.

[2] So wohl am besten zu fassen; vgl. 8, 15. 24; 9, 20 u. 5. Praes. *ta-pa-la-ak* 8, 33; 9, 4.

[3] So ist hier *UŠ* wohl zu fassen. Dieses *UŠ* ist dann die 60 in Z. 7. Vgl. für *UŠ* = 60 auch 11, 47 ff. Dort handelt es sich darum zu berechnen, in wieviel Tagen ein Gewebe (*^subâtu zu-ba-tum*) fertig wird, das 48 *UŠ* hat, wenn täglich 20 Teile fertiggestellt werden. Da die Lösung „144 Tage = 4 Monate 24 Tage“ lautet, muss 48 *UŠ* = 20 · 144, also *UŠ* = 60 sein.

[4] *IGI ... GAB.A = našû ša ini?* Ueber diese Operation s. weiter unten. Möglich ist es, dass *inu* hier als „Teil“ gedacht ist.

[5] Ebenso 8, 20. 31; 9, 1. 22; 12, 3; umgekehrt *IGI 6 GAB.A = 10* (10, 34; 12, 27).

[6] Ebenso 14 I 10; umgekehrt *IGI 40 GAB.A = 1—30* (14 I 19).

[7] Z. 37 lies: *2 ta-mar 2 a-na 100(!) i-ši.*

[1] Ebenso 10, 19 (*ta-mar* am Schluss der Zeile ist Dittographie).

[2] Auch 10, 6 am Ende lies *IGI (!) 18 IM.LAL.*

[3] Das Zeichen vor *ne-pí-šum* ist wohl *GAM (= kippatu)*, nicht *U*, obwohl auch letzteres *kippatu* bedeutet (Br. 8703); indes verwendet unser Text sonst stets *GAM*.

[4] Oder seltener abgekürzt *IGI 5 GAB.A ana 30 iši 6 ta-mar.*

[5] D. h. $\frac{1}{5}{}^0 = 12'$ bezw. $\frac{1}{32}{}^0 = 1'\ 52^1/_2''$.

[6] Für eine zweite Art Divisionen auszudrücken, s. u.

[7] Dieses weniger wahrscheinlich; denn das Zeichen *KIL* stellt ja ein Quadrat dar.

Damit ist nicht gesagt, dass *ŠÁ.NE* falsch wäre; denn die Terminologie dieser Texte ist recht schwankend. Wir sahen bereits oben (Sp. 364, Anm. 1), dass für Multiplikation neben *x ana y iši* auch *x ana y-šú turdam* gebräuchlich ist. Daneben findet sich drittens noch, und zwar ebenfalls im gleichen Text (10, 44. 55), *x a-rá y TAB.BA*. Für Addition findet sich neben dem häufigen *x ù y ZUR(?).GAR* auch oft *x ana y DAḪ.ḪA* (11, 24 u. ö.; s. Weidner, Sp. 259). Für „Quadratzahl" findet sich auch *ÍB.DI*, das bereits bekannt war[1]; vgl. 15 III 20. 25. Meist wird dieses *ÍB.DI* wie unser „Wurzel" gebraucht, d. h. es bezeichnet die Zahl, deren Quadrat die zweite Zahl ergibt; vgl. 9, 11: *99225 ta-mar : 315 ÍB.DI* „99225 erhältst du; 315 ist die Quadratzahl (= Wurzel)"; oder 9, 12: *18225 en-nam ÍB.DI 135 ÍB.DI* „18225, berechne die Wurzel: 135 ist die Wurzel".

Für Subtraktion finden sich gleichfalls zwei Ausdrucksweisen, erstens *x ina y BA.ZI*, z. B. 15 III 13: *7—30 . . i-na 32—30 BA.ZI 25 ta-mar* „450 von 1950 ziehe ab[2]; 1500 erhältst du"; oder 11, 23: *15 i-na 60 BA.ZI*[3] *45 ta-mar* „60 — 15 = 45". Zweitens findet sich folgende Ausdrucksweise: *en-nam DIR (= watram)* „berechne das Ueberschüssige"; vgl. 11, 10, wo es nach Feststellung der Zahlen 75 und 45 heisst: *en-nam DIR 30 DIR* „berechne das Ueberschüssige: 30 ist das Ueberschüssige".

Die hier gegebenen Bemerkungen sollen nur einige Fragen der so überaus interessanten Rechenbücher beleuchten und verhindern, dass etliche Irrtümer assyriologischer Natur bei der weiteren Interpretation dieser Texte neue Schwierigkeiten hervorrufen[4]. Zum Schluss sei noch bemerkt, dass die Ergänzung *[ta-mar]* in **Weidners** zweiter Aufgabe natürlich zu streichen ist, da es sich nicht um ein neues Resultat handelt, sondern nur um die Wiederholung des alten Resultats 41—15. Die Berechnung wird durch diese kleine „Stilwidrigkeit" natürlich nicht beeinflusst.

[1] Vgl. Hilprecht. BE XX, S. 24: *4-e 2 ÍB.DI* heisst „von 4 ist 2 die Quadratzahl"; wir würden sagen „Wurzel".

[2] *ZI* wohl = *nasâḫu*; also *BA.ZI* etwa = *usuḫ* „ziehe heraus". Die Wiedergabe durch den Imperativ statt des passiven „wird herausgezogen" ist allerdings nicht genau und lediglich auf Grund der sonstigen Imperativformen gewählt.

[3] *BA.ZI* findet sich ferner in Divisionsaufgaben wie *IGI 6 GÁL 900 BA.ZI 150 ta-mar* „$^1/_6$ von 900 = 150" (15 III 3); 15 III 10 lies natürlich *IGI 6 GÁL 2700 BA.ZI 7(!)—30* (= 450) *ta-mar* (die richtige Zahl steht Z. 11 am Anfang).

[4] Ob die mathematische Erklärung von 9, 1 ff. im einzelnen stimmt, muss ich dahingestellt sein lassen, zumal die Erklärung der verschiedenen *UŠ* (Z. 4, 8, 11) noch Schwierigkeiten macht. Ein Mathematiker dürfte das Richtige leicht finden.

Möge nun auch bald die Herausgabe der neuen Texte folgen, denen hoffentlich auch eine Bearbeitung nach der mathematischen Seite hin beigegeben wird!

[Korrekturzusatz. Das MS dieses Aufsatzes traf bei der Redaktion der OLZ ein, kurz nachdem **Zimmerns** Aufsatz eingetroffen war, der in der vorigen Nummer der OLZ erschien. Unsere Resultate stimmen meist überein, geändert habe ich nichts. Ich möchte nur hinzufügen, dass statt *ZUR(?).GAR* auch *UL.GAR* möglich (aber nicht sicher) ist, und dass ich **Zimmerns** Emendation von *šá-ne* in *šú-tam-ḫir* und seine Erklärung dazu für sehr glücklich halte. U.]

Bemerkungen zu den von Böhl veröffentlichten Boghazköi-texten.

Von **Otto Weber**.

Von den von Böhl in Theologisch Tijdschrift 1916 S. 159ff. und 303ff. vor der Zeit und ohne Berechtigung (vgl. OLZ 1916 Sp. 349) in Transskription und Uebersetzung veröffentlichten Keilschrifttexten aus Boghazköi sind die akkadischen (Böhl, S. 159ff.) dieser Tage im 1. Heft der von der Deutschen Orient-Gesellschaft herausgegebenen Keilschrifttexte aus Boghazköi in Autographien von H. H. **Figulla** und E. F. **Weidner** erschienen. Der Leser ist also in der Lage, sich über die Notwendigkeit und den Wert der Böhlschen Arbeit an der Hand der offiziellen Publikation selbst ein Urteil zu bilden. Die Textausgabe der von Böhl S. 306ff. veröffentlichten Ḫatti-texte wird aber wohl noch einige Zeit ausstehen. Es ist daher notwendig, die mancherlei Fehler der Böhlschen Edition richtig zu stellen, um die Forschung vor unnötigen Fehlschlüssen aus einem unkontrollierbaren Material zu bewahren.

Es handelt sich um die beiden Urkunden VAT 7456 und 7512. Sie sind in der Hauptsache vortrefflich erhalten, sehr deutlich und gut geschrieben. Sehr häufig kehren gleichartige, ja ganz gleichlautende Wortgruppen wieder, so dass schon dadurch die Möglichkeit falscher Lesungen beschränkt ist. Zudem sind beide Texte zum grössten Teil Duplikate, die Lesungen des einen Textes können also zumeist am anderen kontrolliert werden.

Trotzdem ist Böhl eine recht stattliche Zahl von Verlesungen unterlaufen, von denen ich die wichtigsten, ohne absolute Vollständigkeit zu erstreben, richtig stellen möchte.

Zunächst einige allgemeine Bemerkungen!

1. In den einleitenden Ausführungen S. 306 sagt Böhl: „Auch die Abteilung der Wörter und die Lesung einzelner Zeichen sind nicht

immer sicher". Davon ist nur der zweite Teil richtig und auch dieser nur zum kleinsten Teil. Was die Abteilung der Wörter anbelangt, so zeichnen sich gerade die beiden Boghazköi-texte, um die es sich hier handelt, durch sehr peinliche Worttrennung aus. Es gibt nur verschwindend wenige Fälle, wo zwischen zwei Worten nicht ein deutlich wahrnehmbarer Zwischenraum wäre. Man kann geradezu sagen, dass die Worttrennung in die Boghazköi-texten streng und konsequent durchgeführt ist.

2. Böhl sagt S. 306: „Gar nicht unterscheidet die hethitische Keilschrift zwischen den Zeichen *ku* und *ma*, zwischen *la* und *at*". Genau das Gegenteil davon ist richtig. Die Keilschrift der Boghazköi-tafeln unterscheidet mit vollkommener Deutlichkeit zwischen *ku* und *ma*, zwischen *la* und *at*. Es gibt in den von Böhl veröffentlichten Texten kaum einen Fall, wo es unklar sein könnte, ob *ku* oder *ma*, ob *la* oder *at* dasteht. Das kurzgedrängte Bild des *ka* hebt sich ganz charakteristisch ab von dem langgezogenen *ma*, und *la* ist immer von *at* unterschieden durch den weit vorn anfangenden untersten wagerechten Keil.

3. Böhl sagt S. 306 noch: „schwierig ist oft die Unterscheidung zwischen *ki* und *te* zwischen *uš* und *iš*." Auch das ist nur mit grosser Einschränkung richtig und nur in Bezug auf *ki* und *te*. Aber auch hier wird eine Vertrautheit mit der Schrift bald zur sicheren Unterscheidung der Zeichen führen müssen. Es ist aber ganz unrichtig in Bezug auf *uš* und *iš*. Sie sind vollständig ausreichend und soweit ich sehe, ganz konsequent unterschieden dadurch, dass *uš* einen, *iš* aber zwei senkrechte Keile aufweisen.

Nun zu Einzelheiten:

Nr. IV Vorderseite, Kol. I. (Böhl, S. 306 ff.).

Z. 2. Vor [?]Mur-ši-i-li fehlt [mâr].

Z. 6. In tar-na-aš-ša ist *ša* sicher; statt ma-da ist *ku*-da zu lesen.

Z. 7. Der Anfang der Zeile ist zerstört, das auf *maḫ* folgende Zeichen (Böhl gar?) ist mir unbekannt. Das Zeichen *ša* wird in den Boghazköitexten, soviel ich sehe, immer mit [cuneiform] wiedergegeben, [cuneiform] ist wohl immer entweder als Zahlzeichen 4 oder als Ideogramm Gar zu lesen, jedenfalls nie als Silbenzeichen für *ša*. Die ganze Gruppe liest Böhl *ša-ni-e da(?)-a*. Zwischen dem vermeintlichen *e* und *da* ist nicht der geringste Zwischenraum, eine Worttrennung hier also auf jeden Fall unzulässig. Dagegen ist die vermeintliche Gruppe *e da(?)-a* als ein einziges Zeichen [cuneiform] aufzufassen. Das ist natürlich ein Ideogramm, das auf derselben Stufe wie das vorangehende ṭâbu steht, *ni* ist das Ideogramm für šamnu, also Ni zu schreiben. Das folgende *duk* ist natürlich ebenfalls als Ideogramm aufzufassen und dem entsprechend *Duk* zu umschreiben.

Z. 8. Am Anfang steht nicht *ta*, wie Böhl fragend meint, sondern das Ideogramm *Duk* als Determinativ vor dem Gefässnamen *liš*, das folgende Zeichen ist dann nicht als Silbenzeichen *gal*, sondern als Ideogramm für *rabû* gross zu lesen. Statt Böhls *ta(?)-gal* ist die Gruppe also zu lesen: *(karpatu) liš rabû*. — *Ki-i la(?)* . . Das letzte Zeichen ist unvollständig. *la* ist aber ganz ausgeschlossen.

Z. 13. Statt *Ḫa-at-ti* lies *ḫat* (Pa)-*ti*. Statt *Zi-ip-la-an-[da.aš?]* ist nach dem verfügbaren Raum besser *Zi-ip-la-an-[ni]* zu ergänzen. Statt *a-aš-ši-ia-an-za-ag* ist zu lesen: *a-aš-ši-ia-an-za* und darnach als eigenes Wort durch Zwischenraum von den vorhergehenden getrennt *i-aš*.

Z. 14. Statt *Ḫa-at-ti* lies *Ḫat* (Pa)-*ti*.

Z. 17. Statt *Ḫatti* lies *Ḫat*-(Kaspu)-*ti*.

Z. 19. Das am Schlusse von *me-mi-iš-še* stehende Zeichen, das häufig am Wortende vorkommt (z. B. Z. 26, Z. 27 u. ö.), das Böhl *še* umschreibt, ist sicher nicht *še*, das in den Tafeln ganz anders aussieht. Es ist am ehesten mit dem babylonischen Zeichen *Din* zu vergleichen. Vgl. auch meine Bemerkung zu Z. 21.

Z. 21. Statt *ar-ku-wa-ar* hat Böhl noch auf S. 70 der Theol. Tijdschrift *ar-ma-wa*-ar gelesen. Dass ich ihm die Lesung *ar-ku-wa-ar* mitgeteilt habe, hat er nicht erwähnt. In Anm. 40 verweist er richtig auf die bei Delitzsch in den Vokabularfragmenten zufindende Schreibung *ar-ku-u-wa-ar*. — Statt *iš-ta-ma-aš-še* lies *iš-ta-ma-aš-tin*, vgl. zu Z. 19. Erst nach der Niederschrift der obigen Bemerkung sehe ich, dass in der Tat nur die Lesung *tin* in Betracht kommen kann. Man vgl. die Schreibung *iš-ta-ma-aš-ti-ni* Z. 28, *iš-ta-ma-aš-te-ni* Z. 29, die doch sicher unmittelbar zu den *iš-ta-ma-aš-tin* (Böhl-še) in Z. 27 zu stellen ist. Vgl. noch die Verbalformen *da-at-ti-in* (so! Z. 28), *tar-ni-iš-tin* (so!) Z. 31 u. a. Statt *ḫu-u-da-ak-ku-az* lies *ḫu-u-da-ak-ma-az*. Das Zeichen be ist ganz nah an das voraufgehende *a-me-el* herangerückt, ist also kaum als Ideogramm und allein stehendes Wort, sondern als Bestandteil von *am-me-el* aufzufassen, vgl. Böhls Anm. 17.

Z. 22. Der Gott *Ši-ma-nu* ist nicht aufrechtzuerhalten. Es steht da *An-ši-ku(!)-nu*. Es liegt also vor das akkadische Suffix der 2. pers. pluralis, das in diesem Text öfters vorkommt, *ši* ist das phonetische Kompliment des hethitischen Wortes für das Ideogramm *An*. — Zu dem Suffix der 2. pers. pl. *-ku-nu* passt das folgende *šu-me-el*, das Hrozný als ein Pronomen der 2. Pers. Pl. nachgewiesen hat. Dass in dem folgenden *kar-kar-ku-nu* das akkadische

Suffix *-ku-nu* vorliegt, hat Böhl in der Anm. 34 selber vermutet.

Z. 25. *arki-šuma-za* ist als ein Wort geschrieben. Das Zeichen *za* ist sicher. *zi* in *zi-ia* ist doch wohl als Ideogramm aufzufassen = *napišti-ia*, es wäre also so oder *Zi-ia* zu schreiben gewesen. Wegen des vermeintlichen *še* in *e-ib-še* vgl. zu Z. 21. Die Wörter *e-ib-tin*(so!) und *nu-mu* sind von einander zu trennen.

Z. 27. Lies iš-ta-ma-aš-tin, vgl. zu Z. 21.

Z. 28. Statt *da-at-ti-ni* lies in A *da-at-ti-in*, B hat *ta-at-ti-ni*.

Z. 29. Statt *ku-e-ku-mu* lies *ku-e-ma-mu*; Nach *am-mu-ug* folgt *ma* (so! nicht *ku*)-*za-at*. Es ist unmittelbar an das vorhergehende angeschlossen, sodass man nach dem epigraphischen Befund notwendig *am-mu-ug-ma-za-at* zusammenlesen muss. Es könnte höchstens eventuell ein Schnitt zwischen *am-mu-ug-ma* und *za-at* gemacht werden, doch ist das nicht wahrscheinlich.

Z. 30. *i-ia-mi Be* ist zu einem Wort zusammenzufassen *i-ia-mi-be*. Auch *na-at-mu-kán* ist deutlich als ein Wort geschrieben. Statt *un-az* ist *Un-az* zu umschreiben. *Un* ist als Ideogramm aufzufassen. Das ergibt sich ohne weiteres aus der von Böhl in Anm. 46 erwähnten Schreibung des Duplikats *an-tu-uḫ-ša-aš*; Böhl hat aber *an* und *tu-uḫ-ša-aš* auseinandergerissen. Den richtigen Sachverhalt hätte er schon aus Delitzschs Vocabularfragmenten S. 29 erkennen können, wo einem hethitischen *an-tu-uḫ-šá-tar* ein akkadisches *ni-i-šú* entspricht.

Z. 31. Statt *ú-iz-zi Be* ist in einem Wort *ú-iz-zi-be* zu lesen.

Z. 32. Statt *tar-ni-iš-še* lies *tar-ni-iš-tin*.

Z. 33. Der vermeintliche Gott *Gašerišma* kann einer Nachprüfung ebensowenig standhalten, als oben der von Böhl erfundene Gott Šimanu. Statt Böhls *ga* ist nämlich das Ideogramm für „Stier", *alpu*, zu lesen. Es heisst also „der Stier(gott) Šeriš"; das folgende *ma* gehört wohl nicht zu dem Namen. Dass der Name des Gottes Šeriš zu lesen ist, dass das vorhergehende Zeichen (Böhls „*ga*") nicht zum Namen gehört haben kann, ergibt sich schon daraus, dass es in dem Duplikat fehlt. Das Ideogramm *alpu* ist also offenbar wie ein Determinativ einmal gesetzt, ein andermal weggelassen. Das Letztere ging in der Rezension A um so eher an, als es hier unmittelbar nach dem Worte Šeriš in einer näheren Bezeichnung des Gottes Šeriš noch einmal gebraucht wird. Auch das 9. Zeichen der Zeile ist nämlich nicht, wie Böhl meint, *ga*, sondern *alpu* zu lesen. Das Zeichen für *alpu* hat nur einen senkrechten Keil, während das Zeichen *ga* stets zwei solche aufweist. Der „Stiergott Šeriš" wird also genauer als „Stier des Gottes Tešub von Ḫatti" bezeichnet.

Möglich scheint mir aber auch die Auffassung des Wortes *šeriš* nicht als eines eigentlichen Eigennamens, sondern als hethitische Aussprache des Ideogramms *alpu*, sodass wir in *Šeriš* das hethitische Wort für „Stier" zu erblicken hätten. Auf die Erörterung der in diesem Falle sehr naheliegenden Ethymologien will ich in diesem Zusammenhang verzichten.

Böhls *bi-ra-an-ti-ia-an-za* ist in zwei Wörter abzuteilen: *bi-ra-an* und *ti-ia-an-za*.

Z. 35. Statt Böhls *Tar-qu ku-i* ist in einem Wort zu lesen *Tar-qu-ma-i*.

Z. 37. Statt (*ilu*) *Tešub mi-iz-zu-ul-la-aš* lies (ilu) Mi-iz-*zu-ul-la-aš*. Das Ideogr. für Tešub steht nicht da.

Z. 39. Statt *alu*(?) ist *e* zu lesen. Der *Tešub e-ḫi-el-li-bi* steht neben dem *Tešub šu-ḫar-ri-bi*.

Z. 40. Es heisst nicht *Tešub Din. Din*, oder wie Böhl in Anm. 57 für möglich hält *Še-Še*, oder *Kúr-Kúr* (= mâtâti). Es steht vielmehr *Ḫi-Ḫi* im Text.

Z. 41 lies *bi-ḫa-aš-ša-aš-ši-iš*.

Z. 42. Statt *(ilu) Tešub-te*(?) *ilâni* lies (ilu) *Tešub Te ilani* wobei *Te* als Ideogramm aufzufassen ist. Es ist deutlich durch Zwischenräume vom vorhergehenden wie vom folgenden getrennt. Wenn Böhl in Anm. 61 sagt: Unsicheres Zeichen, könnte auch la oder at sein" so ist das unrichtig. Alle diese 3 Zeichen sind immer ganz deutlich unterschieden. Von *la* ist *te* durch das Fehlen eines der beiden vorderen wagerechten Keile unterschieden.

Z. 43 nach Ḫa-la-ab fehlt: (ilu) Ḫe-bat (alu) Ḫa-la-ab.

Z. 44. Statt (*ilu*) *Be-e-la-a-ia-ak-ki* ist zu lesen A: (*ilu*) *be-e-[t]e a-ia-ak-ki*, wofür das Duplikat B hat: [*ilu*] *be-e-te a-ia-ki*; zwischen beiden Wörtern ist in beiden Versionen ein Zeichen hineinkorrigiert, das am ehesten wie *ad* aussieht. Böhl hat es ganz übersehen. Der Gottesname Bete ist natürlich zusammenzustellen mit dem Namen der Stadt *Beteiarik*, die Böhl in dem von ihm veröffentlichten akkadischen Text I (S. 162 ff.) Rs. Z. 40 (lies 41) *Til-la-ia-ri-ig (iz?)* liest. Wenn ein Zweifel an der Richtigkeit der Lesung Be-te möglich wäre, so braucht nur, wie Hrozný in den Verbesserungen zu „Keilschrifttexten aus Boghazköi Heft I" getan hat, auf das Duplikat des Textes I verwiesen zu werden, das an der betr. Stelle (Rs. Z. 19) die Schreibung Be-it-ti aufweist.

Statt (*ilu*) *A-pa-ra-aš* lies (*ilu*) *A-pa-a-ra-aš*. Von jetzt ab ist auch die Zeilenzählung nicht mehr in Ordnung.

Doch ich breche ab. Da die amtliche Ausgabe der Texte in wenigen Monaten zu erwarten ist, kann ich auf sie verweisen. Die

von mir gegebenen Berichtigungen zu 44 von etwa 260 Textzeilen genügen wohl auch, darzutun, dass die Böhlschen Texte keinerlei Vertrauen verdienen und am besten vorläufig ganz ignoriert werden.

Auch zu den Anmerkungen Böhls wäre viel zu bemerken, aber es lohnt nicht, näher auf sie einzugehen. Nur darauf will ich hinweisen, dass Böhl gegenüber dem von Hrozný in den MDOG veröffentlichten Aufstellungen ein recht eigenartiges Verhalten an den Tag gelegt. Anm. 5 sagt er z. B. zu heth. *ku-iš-ki*: „Vgl. latein. quisque?", Anm. 28 zu heth. *ku-i-e-eš*: „Vgl. lat. quis?" Anm. 35 zu heth. *i-ia-an-te-eš*: „Partic. pl. „Machende?"; Anm. 37 heisst es: *i-da-la-u-wa-aḫ-mi* = „ich werde Böses tun". Diesen Bemerkungen, die ich rein willkürlich herausgreife, ist nicht der leiseste Hinweis auf Hrozný beigefügt, obwohl die in ihnen gegebenen Gleichungen unmittelbar aus Hroznýs Arbeit entnommen sind. Man könnte trotz allem vielleicht annehmen, dass Böhl bei dieser Verschweigung seiner Wissensquelle nicht geradezu das Bewusstsein eines Plagiats gehabt hat. Das zu glauben erschwert aber Böhl selber auch dem, der nicht, wie ich, Grund hat zu der Annahme, dass die Anmerkungen erst nach dem Erscheinen von Hroznýs Aufsatz niedergeschrieben worden sind. Böhl sagt nämlich in der Vorbemerkung S. 304: „Absichtlich habe ich . . . . dem in 1910 Erarbeiteten wenig Neues (meist Literaturnachweise) hinzugefügt". Böhl legt also Wert darauf, den Eindruck zu erwecken, dass er abgesehen von den Literaturnachweisen — fast alles was in seinen Anmerkungen steht, schon 1910 „erarbeitet" hat[1]. Davon war jedenfalls in dem Manuskript, das er mir im Frühjahr 1916 zuschickte, nichts zu sehen.

Berlin-Steglitz, November 1916.

Zu OLZ 1916, Sp. 228—230.

Von Julius Augapfel.

Der Versuch Otto Schroeders, das babylonische *amêl sipiri* mit Hilfe des biblischen איש הספר „Mann des Buches" zu deuten, wird durch folgende, ausführliche Stelle in den von A. T. Clay im „The Museum publications of the Babylonian section Vol. II. Nr. 1" herausgegebenen Texten widerlegt. Daselbst heisst es in der Urkunde *29*.

7. $^{I\,ilu}$ Nabû-mîti-uballiṭ^{it} 8. a- š. ^{I}Ba-la-tu aḫu ša ^{I}Za-bi-in ^{amêlu} šak-nu ša ^{amêlu}*a-bal*^{pl} ša u-qu	Nabû-mîti-uballiṭ, Sohn des Balâṭu, der Stellvertreter des Zabin, des šaknu der Träger des Kriegsvolkes.

[1] Dieser Eindruck wird dadurch verstärkt, dass gelegentlich, wie zu ku-wa-bi = lat. (c)ubi, Anm. 172, Hrozný zitiert wird.

Von demselben Manne wird nun in der Urkunde 34 folgendes ausgesagt.

8. $^{I\,ilu}$ Nabû-mîti-uballiṭ^{it} ^{amêlu}šanû^{ú} 9. ša ^{I}Za-bi-ni ^{amêlu} šaknu ša ^{amêlu} *si-pi-ri-e* ša u-qu.	Nabû-mîti-uballiṭ, der Stellvertreter des Zabini, des šaknu der sipirê des Kriegsvolkes.

Aus der Vergleichung dieser beiden Stellen ergibt sich für ^{amêlu} si-pi-ri-e mit ziemlicher Sicherheit die Bedeutung von „beauftragten Boten, Dienstmann o. ä." An unserer Stelle vielleicht Train o. dgl.! Vgl. dazu übrigens meine demnächst erscheinende Abhandlung „Babylonische Rechtsurkunden aus der Regierungszeit Artaxerxes I. und Darius II." in den Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. S. 45.

Besprechungen.

Cumont, Franz: Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Vorlesungen, am Collège de France geh. Autorisierte deutsche Ausg. v. G. Gehrich. XXV, III, 347 S. 8°. M. 5 —; geb. M. 6 —. Leipzig, B. G. Teubner, 1914. Bespr. v. E. Brandenburg, z. Z. München.

Der Verfasser ist Professor der alten Geschichte an der Universität Gent, die 2. Auflage, resp. deren Uebersetzung ist nach Beginn des Krieges erschienen. Das kann man als ein gutes Zeichen der Unparteilichkeit der deutschen Wissenschaft betrachten, denn ich glaube kaum, dass man es heute in Paris wagen würde, die Uebersetzung eines deutschen Werkes herauszugeben. Ich habe zwar noch im vorigen Jahre über Italien Schreiben von bekannten französischen Gelehrten erhalten, in denen es ziemlich wörtlich heisst „wir hoffen nach Beendigung der gegenwärtigen Ereignisse unsere Beziehungen wieder aufzunehmen", aber das sind doch mehr private Aeusserungen, nicht für das Publikum berechnet, wie das Erscheinen eines Buches. Hoffen wir, dass nach dem Krieg gerade die Wissenschaft als erste wieder Verbindungen anknüpft, die für die Förderung der grossen Kulturaufgaben unumgänglich nötig sind. —

Wir wollen im Folgenden zuerst den Inhalt an der Hand der einzelnen Kapitel kurz zu skizzieren versuchen:

cap. I. Rom u. der Orient, die Quellen. Hier geht C. gegen die noch vielfach verbreitete Ansicht vor, dass der Orient im Vergleich zu Rom um Christi Geburt kulturell sehr viel tiefer gestanden habe, und zeigt vielmehr das Gegenteil, dass der Okzident in grosser Abhängigkeit vom Orient stand, ein Standpunkt der den Lesern der OLZ. wohl als ziemlich selbstverständlich gilt. — Die Quellen sind ziemlich spärlich, die

Mehrzahl der Angaben oft merkwürdigerweise bei Satyrikern usw. zu finden, die sich über die fremden Kulte lustig machen. — cap. II. Warum die orientalischen Kulte sich ausgebreitet haben. Die Bekehrungen sind individuell, die neuen Religionen wirkten stärker auf das Gefühl, wie die alte lateinische, die, mehr Beamten- und Staatsfunktion, trocken und überlebt war. Die Legenden und Kulte des Orients beeinflussten mehr die Sinne und Phantasie, ihre Lehre vom Fortleben nach dem Tode war ein novum, ein Trost in politisch unfreien Zeiten. Auch schreibt ihnen C. eine grosse Einwirkung auf das Gewissen zu (p. 43 f.), nachdem er gerade vorher von der Degeneration Rom's geredet hat. Darin kann ich ihm nicht zustimmen, an grossen Gewissensskrupeln hat der Römer speziell nie gelitten, im Gegenteil. Ich möchte aber an ein anderes Motiv denken, zu dem wir in der heutigen Zeit sehr ähnliche Parallelerscheinungen finden, nämlich eine grosse Blasiertheit. Die neuen Kulte mögen in der üppigen und übersättigten Zeit und Stadt ein neuer Reiz gewesen sein, viele sie aus Snobismus angenommen haben, aus Hysterie usw. Genau wie in unserer Zeit ein Haufen hysterischer Weiber (und auch Männer) sich Theosophen, Anthroposophen u. dgl. nennt, und ohne inneren Halt und ohne Religion, um sich eine Lebensanschauung zu bilden, aus der Rumpelkammer der Religionsgeschichte längst überwundene neuplatonische u. dgl. Ideen hervorholt, genau wie Möbel und Moden. Ausserdem folgte in Rom auf das „Bacchanal der Kaiserzeit" notgedrungen ein „moralischer Katzenjammer", man gab „les beaux restes du diable au bon dieu", um das ähnliche deutsche Sprichwort, das sehr viel kräftiger ist, nicht zu zitieren. Ueberhaupt fällt an manchen Stellen des Buches ein leichter Hang zum Moralischen auf, der besser unterblieben wäre, denn Wissenschaft soll so objektiv wie möglich sein. Verstärkt wird dieser Eindruck durch einen oft etwas pastoralen Ton der Uebersetzung (Gehrich ist Theologe). Speziell Seite 85: „abstossender Inhalt, roher Charakter, grausame Schamlosigkeit, der bemitleidenswerte und verächtliche Held eines obscönen Liebesabenteuers (Attis), schändlicher Lebenswandel" usw.

cap. III. Klein-Asien. Es handelt hauptsächlich vom Kybelekult, den C. vielleicht ein wenig zu einseitig auffasst, mit besonderer Betonung von Pessinus, während derselbe doch über den ganzen kleinasiatischen Kulturkreis verbreitet war, und ihm schliesslich doch, trotz seiner Auswüchse eine schöne und poetische Anschauung des Werden und Vergehens der Natur zu Grunde lag. Ueber die Umformung desselben durch die Thraker, und überhaupt die Folgen ihrer Invasion, wissen wir doch vorläufig recht wenig, seine Rekonstruktion aus den späten Quellen der Kaiserzeit ist nicht sicher genug, da er doch mindestens 1½ Jahrtausende früher schon in Blüte stand. Vielleicht geben uns darüber noch einmal Bogazkeuj oder ähnliche Funde genauere Auskunft; über das Ritual, die Kultgrotten, an deren Erforschung ich selbst seit mehr als einem Jahrzehnt arbeite, ohne noch irgendwie zu abschliessenden Resultaten gekommen zu sein. Die Darstellung C.'s des späten, m. E. allerdings entarteten Kultes, ist aber anschaulich und klar. — An eine Beeinflussung des Attis durch das Judentum (p. 73 ff.) zu glauben halte ich für verfrüht, ehe wir nicht viel mehr über die Beziehungen Klein-Asiens zu Syrien und Aegypten wissen; gerade dort hat sich ein so kompliziertes Durcheinander, ein Hin und Her abgespielt, wie es an wenigen anderen Orten und Zeiten stattgefunden hat, wodurch die Entwirrung, falls sie jemals vollständig gelingen sollte, jedenfalls sehr erschwert wird. — Das gleiche gilt vom Kulte des Sabazius und der Ma-Bellona, die doch wohl nur andere „Lokal-Formen" der Magna Mater und ihres Gefährten sind. — Die Ableitung der Taurobolien von Büffeljagden in Klein-Asien (eher noch die Goldbecher von Vaphio!) ist doch wohl etwas gewagt (p. 80 bb): sollte das nicht eher mit Astralmythen zusammenhängen? — Dass in Kappadokien persische Magier den Glauben an die Unsterblichkeit verbreitet haben (p. 81), müsste C. erst nachweisen. — Aus Zimbeln und Tamburinen zu essen und trinken (p. 82) stelle ich mir etwas schwierig vor. — Dass der alten phrygischen Religion „Schändlichkeiten anhaften" (p. 86) gehört in das Gebiet des oben erwähnten Moralisierens. Zur Anmerkung 5 zu diesem Kapitel auf S. 257 über ποϑνια ϑηρων die älteste Darstellung stammt aus der Mermnaden Zeit, das ist 687—546. Ist doch wohl bedeutend älter, und kommt, wenn ich mich recht erinnere, schon in der Mykene-Zeit vor.

cap. IV. Aegypten, handelt über den Isis und Serapis-Kult, der sich von Serapeum in Alexandrien über die griechisch-römische Welt ausbreitete; durch die Identifizierung von Osiris mit Dionysos und von Isis mit Demeter fand er noch leichteren Eingang. Der Kult widerstrebte zwar Rom anfangs, wegen politischer Gegensätze zu den Ptolemäern, brach sich aber doch Bahn und zwar bis in die



entferntesten Provinzen. Der innere Grund für diese Verbreitung war einmal das dramatisch eindrucksvolle Ritual (p. 110 ff.) und ferner die in dem neuen Glauben enthaltene Unsterblichkeitslehre.

cap. V. Syrien. Ueber die Συρία θεα, die Baale und ähnliche Gottheiten. Eingeführt wurde der Kult durch die sehr geschätzten syrischen Sklaven und besonders durch die von dort her stammenden Kaufleute. Auch die Soldaten trugen viel dazu bei. (Siehe Bemerkung darüber p. 130 Abs. 1). Sie verbreiteten besonders den Jupiter von Doliche, ursprünglich einen Blitzgott (p. 131). C. behandelt ihn fast wie eine isolierte Erscheinung, während doch wohl Beziehungen zum Zeus herrschten, auch zum hettitischen Teschub vorhanden gewesen sind, besonders wenn er p. 135 die „Tierpiedestale“ dieser Gottheit und anderer erwähnt. Seite 137 wird über die „Schamlosigkeit“ der Astarte geredet; für die damalige Anschauung war sie das doch wohl nicht; auf derselben Seite macht C. ihrem Kult den Vorwurf der Menschenopfer. Man sollte damit vorsichtig sein, denn die spanischen Auto da fe's und ebenso die Hexenverbrennungen waren de facto, trotz ihrer anderen Motivierung, dasselbe, resp. gerade als von Christen im Namen Christi ausgeübt noch grausamer. Im weiteren Verlauf des Kapitels gute Bemerkungen über die Universalität der syrischen Götter, die zu Πάνθεοι werden. Die gleiche Idee liegt auch der Allmutter Kybele zugrunde, und es wäre vielleicht so praktischer gewesen, dieses Kapitel im Anschluss an das dritte über Klein-Asien zu bringen. Am Schluss entwickelt C. in geistreicher Weise den Uebergang dieses „Pantheismus“ zum Monotheismus. —

cap. VI. Persien handelt zuerst über den Gegensatz zwischen der griechisch-römischen und iranischen Kultur. Durch die römischen Eroberungen und das Verschwinden der Pufferstaaten kamen beide in der Zeit Trajan's in enge Berührung. Mithras und sein fast militärisch organisierter Kult enthielt viele dem römischen Charakter adaequate Elemente (cf. p. 178), daher seine so umfassende Verbreitung im römischen Reich. Mithras als rein persischen Gott aufzufassen ist nach Winckler's Funden, d. h. dem Archiv von Bogazkeuj auch nicht ganz richtig; auch sind wohl Beziehungen zum Kult des Attis anzunehmen. Wenn C. p. 165 sagt, dass in Klein-Asien kein Heiligtum, (ausser einer in Anmerkung 16 erwähnten Grotte) des M. vorhanden sei, so möchte ich dazu bemerken, dass ich schon an anderer Stelle erwähnt habe, dass zwischen der einen Kultgrotte in Bajad (unweit der „Midas-Stadt), die ich im Jahre 1906 fand und im Jahre 1908 in der Z. f. E. (Bd. 40 S. 383 ff und OLZ 1908 Sp. 168 f.) publiziert habe und den uns bekannten Grundrissen von Mithrasheiligtümern eine auffallende Aehnlichkeit besteht[1]). — Der besondere Reiz der Neuheit, den diese Religion für Rom hatte, war vor allem sein scharf ausgeprägter Dualismus von Gut und Böse. Seite 177 ein interessanter Vergleich dieses Dualismus mit der jüdischen Lehre, und wie dadurch die Mithrasreligion in mancher Beziehung vorbereitend auf das Christentum wirkte, mit dem sie ja auch bekanntlich einige Zeit in scharfer Konkurrenz stand. —

cap. VII. Astrologie u. Magie. C. definiert sie trefflich als die auf Abwege geratene Astronomie und Physik, „Bastardschwestern dieser Wissenschaften“. In Bezug auf die Entwicklung gehen sie diesen voraus, sind ihre noch undisciplinierten Grundlagen. Das Hauptprinzip der Astrologie ist der Fatalismus, an Stelle der Götter setzt sie die unwandelbare Notwendigkeit, deren Wege genau so unabänderlich bestimmt sind, wie die der Gestirne. Gebete sind nur noch Tröstungen kranker Seelen (Seneca). Der klare Geist der Hellenen schützte sie vor der Magie, doch machte ihre angebliche Macht unumschränkte Gewalt über den Gegner, Krankheiten usw. zu gewinnen, sie spez. beim niederen Volk in Rom beliebt und trotz aller Verbote unausrottbar. (Und heute noch sehen wir an Skandalprozessen der Kurpfuscher u. dgl., dass es beim alten geblieben ist!).

cap. VIII. die Umwandlung des römischen Heidentums. Rom muss in religiöser Beziehung zu den Zeiten der Severer ein erstaunlich buntes Bild geboten haben. Aus primitiven Riten und Sagen hatten die Priester der asiatischen Kulte im Verlauf von 3 Jahrhunderten langsam eine vollständige Methaphysik und Eschatologie geschaffen (p. 242) „wie die Juristen aus traditionellen Gepflogenheiten primitiver Stämme die abstrakten Prinzipien des Rechtes zu entwickeln verstanden“. —

Diesen 8 Kapiteln folgen 92 Seiten Anmerkungen. Ueber die Nützlichkeit, dieselben nicht zugleich mit dem Text zu bringen, zu streiten ist hier nicht der Ort. Den Anmerkungen folgt ein sorgfältiger Index. — Seite 167 ist dem Setzer ein wildes Durch-

[1] Ueber zwei sehr ähnliche Grotten in Anatolien kann ich jetzt nichts sicheres sagen, da meine diesbezgl. Aufnahmen sich leider im Ausland befinden.



einander passiert, das eigentlich bei einem Verlag, wie es der Teubnersche ist, nicht vorkommen sollte.

Zusammenfassend müssen wir sagen, dass der V. alte Kulte usw. öfter von einem moralisierenden Standpunkt aus beurteilt, der nicht angebracht ist, da wir nicht unsere heutigen ethischen Anschauungen auf die des alten Orients übertragen können; dass ferner die Grundbegriffe einiger Religionen nicht scharf genügend analysiert sind, wodurch dann ihre Folgen und Beziehungen zu einander nicht klar genug hervortreten. Man betrachte das nicht als „Krittelei", sondern mehr als ein Desideratum für eine spätere Auflage, die wir dem Werk nur wünschen können, da es für jeden, der sich mit Religionsgeschichte befasst, von Interesse ist und ihm reiche Anregung bieten wird. —

Seler, Eduard: Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde. Bd. V. Aus Nord- u. Südamerika. — Weitere Beiträge zur Alterthumskunde México's u. der Maya-Länder. XXXVIII, 585 u. 79 S. m. 265 Abbildgn. u. 81 Taf. Lex. 8°. M. 30 —. Berlin, Behrend & Co., 1915.

— Beobachtungen u. Studien in den Ruinen von Palenque. (Abhandlungen d. K. Preuss. Akad. d. Wiss. Phil.-Hist. Kl. Jahrg. 1915. Nr. 5.) 128 S. m. 146 Abbildgn., 19 Taf. u. 1 Karte. Geh. od. geb. M. 11 —. Berlin, G. Reimer, 1915. Besprochen von F. Bork, Kowno.

Die ergebnisreichen gesammelten Abhandlungen bringen meist schon Veröffentlichtes. Erweitert ist der wichtige Aufsatz über die Ruinen von Čič'en Itzá und ganz neu die Arbeit über die Teotiuacan-Kultur des Hochlandes von Mešiko. Es wird der Nachweis geführt, dass eine Kultur von Palenque und die von Teotiuacan die gleiche ist, und dass die letztere, deren Verbreitungsgebiet ungefähr mit dem des Otomí-Volkes zusammenfällt, toltekisch ist.

Die Beobachtungen und Studien verfolgen diesen Gedanken weiter. Seler glaubt die sagenhaften Tolteken in Palenque greifbar fassen zu können und sie als ein den Mešikanern nahe stehendes Volk bestimmen zu können, von dem Teile bis nach Majapan und Čič'en Itzá ins Majaland hinein vorgestossen sind.

Für die Forscher auf dem westasiatischen Studiengebiete versprechen die Selerschen Arbeiten reichen Gewinn, da die altamerikanische Astronomie und Chronologie letztlich altweltlicher Herkunft ist, wenn es heute auch noch nicht möglich ist, den Wanderungsweg nachzuweisen. Zu den bereits veröffentlichten Tatsachen will ich in einem kleinen Aufsatze weitere Beobachtungen mitteilen.

Lic. Dr. Bruno Violet: Religion und Kultur des Islams. Hutten-Verlag, G. m. b. H., Berlin SW 11. M. —.50. Bespr. v. Max Löhr, Königsberg i. Pr.

Violet bemüht sich in diesem Vortrag mit grosser Objektivität und bemerkenswertem Geschick die Fragen zu erörtern: Ist der Islam eine selbständige Religion? und zweitens: Hat der Islam eine einheitliche Kultur? Zur Antwort auf die zweite Frage ist ein Anhang beigegeben, aus der richtigen Empfindung heraus, dass die kurze Skizze des Vortrags für den Druck einiger Ergänzungen dringend bedurfte.

Unger, Eckhardt: Zwei babylonische Antiken aus Nippur. (Publikationen der Kaiserlich Osmanischen Museen I.) Mit 2 Tafeln. gr. 8°. 31 S., 2 Tafeln. Preis 7 Piaster. Konstantinopel, Druck von Ahmed Ihsan & Co., Selbstverlag der Kais. Osman. Museen. 1916. Bespr. von Otto Schroeder, Berlin-Lichterfelde.

Das erste der hier veröffentlichten Altertümer ist ein als „Nippur-Elle" bezeichneter Bronzestab (Nr. 7373, Phot. Nr. 2591) von 110,35 cm Länge, der erste im Original erhaltene babylonische Masstab. Unger bestimmt nach ihm die Länge der altbabylonischen Elle auf 51,80 cm. Dies ist die Länge der Elle zu 30 Zoll, die in der Spätzeit auch *suklu*-Elle genannt wurde. Eine kürzere Elle zu 16 Zoll („Fuss") beträgt 27,65 cm. Nach dem Masstab des Gudea (Statue F) sind die Längen 49, 5934 bezw. 26,45 cm.

Das zweite Denkmal ist ein Weihgeschenk des Gudea an den Gott Ellil. Es ist bemerkenswert als einzige ausserhalb Tellohs gefundene Urkunde dieses Herrschers. Das die Inv.-Nr. 5213 (Phot. Nr. 2295) tragende Stück ist ein zylinderförmiger Stein aus Dolerit von etwa 65,7 cm Höhe und 45 cm Durchmesser, und diente als Untersatz für ein Götterschiff (*mà-gíd ê-kúr-ra-gé* „das lange Schiff von Êkur).

Die nach Photographien des Museums angefertigten Tafeln lassen alle Einzelheiten gut erkennen. —

Personalien.

In Paris starb im Alter von 87 Jahren der Marquis Charles Jean Melchior de Vogüé. Er hatte in den Jahren 1853 und 1861/62 wissenschaftliche Reisen in Syrien und Palästina gemacht und besonderes Interesse für die Religionen und die Kunst des Orients an den Tag gelegt. Als französischer Gesandter in Konstantinopel (1871 bis 1875) hatte und benutzte er die Gelegenheit, seinen wissenschaftlichen Neigungen eifrig nachzugehen. 1868 wurde er Mitglied der Academie des Inscript., 1901 Mitglied der Académie française.

Der Personalreferent für die Universitäten im preussischen Kultusministerium, Geh. Rat Prof. Dr. C. H. Becker, ist nebenamtlich zum ord. Honorarprofessor an der Univ. Berlin ernannt worden.

Enno Littmann ist nach Bonn berufen worden.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Archiv für Anthropologie. 1916:
NF. Bd. XV H. 2. *Archiv für Religionswissenschaft; *Alfred Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur; *Richard Leonhard, Paphlagonia (J. Ranke).

Berliner Philologische Wochenschrift. 1916:
32. *Luise Klebs, Die Reliefs des alten Reichs (2980—2475 v. Chr.) Material zur ägyptischen Kulturgeschichte (Fr. W. v. Bissing).
33/34. *Eugène Cavagnac, Histoire de l'Antiquité III: La Macédoine, Carthage et Rom (330—107) (Heinrich Swoboda).

Deutsche Lit.-Ztg. 1916:
32/33. Augustin Goethals, Le Pseudo-Josèphe (Antiquités XVIII §§ 63—84) (Oscar Holtzmann). — *Erich Bischoff, Wörterbuch der wichtigsten Geheim- und Berufssprachen (Sigmund Fürst). — *Anton Chatziz, Der Philosoph und Grammatiker Ptolemaios Chennos (Adolf Busse).
34. *G. v. der Leeuw, Godsvorstellingen in de oudaegyptische Pyramidetexten (Günther Roeder).
36. *Judaica. Festschrift zu Hermann Cohens siebzigstem Geburtstag (Nathan Porges).
38. *Georg Beer, Hebräische Grammatik; derselbe hebräisches Uebungsbuch (Wilhelm Caspari).

Literarisches Zentralblatt 1916:
32. *George Foucart, Histoire des religions et méthode comparative (E. Herr). — *C. Fredrich, Vor den Dardanellen, auf altgriechischen Inseln und auf dem Athos (Hans Philipp). — *Rudolf Tschudi, Das Vilâjet-nâme des Hâdschim Sultan (Brockelmann). — G. Jahn, Antwort auf die Recension meiner Schrift „Ueber den Gottesbegriff der alten Hebräer usw." im Theolog. Literaturblatt vom 7. Januar d. J. (dieser Antwort war von der Redaktion des Theol. Lit. Bl. unbegreiflicherweise die Aufnahme verweigert worden; das Lit. Zentr. Bl. nimmt sie auf und lässt auch den angegriffenen Referenten, Ed. König, zu Worte kommen, handelt also durchaus korrekt und anerkennenswert. Zu Jahn's Antwort habe ich nur das Bedauern auszusprechen, dass er seine oft richtigen und beachtenswerten Ausführungen selbst durch den Eigensinn schwächt, mit dem er an der abwegigen Vorstellung von der Fälschung der Tell-Amarna-Briefe, des Mesha-Steines und der Elefantiner Papyri festhält. F. E. P.
33. *Arnold B. Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel VII. Bd. (J. Herrmann). — *Rudolf Leszynski, Die Sadduzäer (Fiebig). — *Arthur Stein, Untersuchungen zur Geschichte und Verwaltung Aegyptens unter römischer Herrschaft (Rdr.). — *Georg Beer, Hebräisches Uebungsbuch (Fiebig).
34. *M. L. Pillet, Le palais de Darius Ier à Suse (E. Ebeling).
35. *Albert T. Clay, Babylonian Records in the Library of J. Pierpont Morgan Part II (F. H. Weissbach).
36. *Karl Bihlmeyer, die „syrischen" Kaiser zu Rom und das Christentum (G. Kr.).
37. *Hans Stumme und Halil Fikret, Türkische Lesestoffe (Brockelmann).
38. *L. A. Rosenthal, Der Rahmen der Mischna (Fiebig). — *Franz Stuhlmann, Der Kampf um Arabien (L. B.). — *J. Kobler und A. Ungnad, Assyrische Rechtsurkunden (M. Schorr). — *M. Hoernes, Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa (Alfred Vierkandt).

Mitteilungen d. k. k. Geogr. Ges. Wien. 1916:
Bd. 59. Nr. 7. *Ewald Banse, Die Türkei (L. Bouchal).

Nachr. d. K. Ges. d. W. Gött. Philol.-hist. Kl. 1916:
H. 2. R. Prietze, Haussa-Sänger, mit Uebersetzung und Erklärung. — K. Sethe, Zur Geschichte und Erklärung der Rosettana.
H. 3. A. Rahlfs, Zur Setzung der Lesemütter im Alten Testament. — R. Reitzenstein, Bemerkungen zur Martyrienliteratur. I. Die Bezeichnung Märtyrer (Ursprünglich als semitischer Begriff, vom Gesandten Gottes).
Beiheft: L. Lütkemann und A. Rahlfs, Hexaplarische Randnoten zu Isaias 1—16, aus einer Sinai-Handschrift herausgegeben.

Nordisk Tidskrift. 1916:
4. K. F. Johansson, Är hetiternas språk indoeuropeiskt?

Petermanns Mitteilungen. 1916:
Juli. H. v. Trotta-Treyden, Die Entwaldung in den Mittelmeerländern (wichtig für Historiker D. R.). — Samuel Guyer, Reisen in Mesopotamien. V. Von Djazirah über Mosul und Bagdad. VI. Von Bagdad über Hatra nach Assur. — *M. Hecker, Die Eisenbahnen der Asiatischen Türkei (M. Imhoff). — *R. Leonhard, Paphlagonia (A. Philippson). — B. Ischchanain, Nationaler Bestand, berufsmässige Gruppierung und soziale Gliederung der kaukasischen Völker (A. Dirr). — *E. Banse, Auf den Spuren der Bagdadbahn; *M. Hartmann, Reisebriefe aus Syrien; *W. Schmidt, Das südwestliche Arabien (A. Musil). — *Le Fars, La question des tribus. Situation politique générale. Routes du Sud. La réforme administrative (A. F. Stahl). — *A. Herrmann, Alte Geographie des unteren Oxusgebietes (K. Kretschmer). — *R. Junge, Das Problem der Europäisierung der orientalischen Wirtschaft, dargestellt an den Verhältnissen der Sozialwirtschaft von Russisch-Turkestan (A. Philippson). — *Fr. Storbeck, Die Berichte der arabischen Geographie des Mittelalters über Ostafrika (K. Kretschmer). — *C. Crossland, Desert and watergardens of the Read Sea (being an account of the natives and the shore formation of the coast; — *Fr. Magnus, Aegypten. Seine volkswirtschaftlichen Grundlagen und sein Wirtschaftsleben (M. Blankenhorn). — *H. Winterer, Aegypten. Seine staats- und völkerrechtliche Stellung (A. Zimmermann). — *D. Westermann, Die Mossi-Sprachengruppe im westlichen Sudan (B. Struck). — *C. Annaratone, In Abissinia, con prefazione dell'on. Ferd. Martini (F. J. Bieber). — R. Avelot, Les grands mouvements de peuples en Afrique (R. Pöch).
August. S. Guyer, Reisen in Mesopotamien. Von Assur nach ʿAintab. — E. Unger, Zur Salzsteppe südlich des Sindschârgebirges. — Gaston Maspero †.

Sitz. B. K. Ak. d. W. Wien. 1916:
Phil. hist. Kl. 181. Bd. 1. Abh. Bernhard Wachstein, Hebräische Grabsteine aus dem XIII.—XV. Jahrh. in Wien und Umgebung.

Theologisches Literaturblatt. 1916:
16. *Otto Roth, Rom und die Hasmonäer (Gerhard Kittel). — *Bibliothek der Kirchenväter, davon Bd. 22. Oskar Braun, Ausgewählte Akten persischer Märtyrer. Mit einem Anhang: Ostsyrisches Mönchsleben (Hermann Jordan). — *Karl Bihlmeyer, Die syrischen Kaiser zu Rom (211—35) und das Christentum (Victor Schulze).

Wochenschrift f. Klassische Philologie 1916:
25. *Greek papyri in the British museum Vol. IV (Karl Fr. W. Schmidt) (Forts. u. Schluss).
26. *L. Cohn, Philonis Alexandrini opera Vol. V, VI (Martin Dibelius). — *Theodor Schermann, Frühchristliche Liturgien (Johannes Dräseke).

Zeitschr. f. d. alttest Wissenschaft. 1916:
1. K. Budde, Noch einmal „Ellä toledoth". — F. Praetorius, Bemerkungen zu den Gedichten vom Knechte Jahwes. — L. Köhler, Archäologisches Nr. 11—15 (Frauen als Schutz des Hausfriedens. Namen u. Personen des AT. Sexuelle Kontinenz vor Heiligtumbesuch. Formel der Gesprächeröffnung: בִּי אֲדוֹנִי. Eine Rechtssitte in einem Eigennamen יוֹיָקִים). — A. J. Michalski, Raschis Einfluss auf Nikolaus von Lyra in der Auslegung der Bücher Leviticus, Numeri und Deuteronomium. — Miszelle: K. Albrecht, Kil VIII 5 (zu ZAW 1915, S. 63).

H. 2. Franz M. Th. Böhl, Die Könige von Genesis 14 (ein geistvoller Versuch, Cap. 14 als historisch zu erweisen und in die Zeit von 1250 zu verlegen. — Max Löhr, Jesaias-Studien I. — Rudolf Muuss, Der Jahwetempel in Elephantine. — J. Meinhold, Zur Sabbatfrage. — Franz M. Th. Böhl, Die Etymologie von „Babel" Genesis 11, 9. — Ed. König, Zu I. Sam. 15, 22. — Frants Buhl, Zu Jes. 1, 5. — J. Barth, הַנִּצָּבָה Sach. 11, 16. — Samuel Poznański, zu שׁוֹט שׁוֹטֵף. — Franckh, חֵת.

Zeitschrift für katholische Theologie. 1916: II. Quartalsheft. Franz Zorell, Isaias 58.
3. H. *Karl Bihlmeyer, Die syrischen Kaiser zu Rom und das Christentum (Josef Stiglmayer).

Zeitschr. f. d. neutest. Wissenschaft. 1916: 17. J. H. 2. H Achelis, Altchristliche Kunst. Die Totenmahle. — Gustav Hölscher, Ueber die Entstehungszeit der „Himmelfahrt Moses". — C. Clemen, Buddhistische Einflüsse im Neuen Testament (gegen Garbe).

Zeitschrift für Sozialwissensshaft. 1916: N. F. VII. J. H. 4. E. Schultze, Der Baumwollbau in Turkestan II.
5. E. Schultze, Der Baumwollbau in Turkestan (Schluß).

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

Max Simon, Der Weltkrieg und die Judenfrage. B. G. Teubner, Leipzig, 1916. M. 1.20.
Emil Forrer, Zur Chronologie der neuassyrischen Zeit (Mitt. der Vorderasiat. Ges. 1915. 3. 20. Jahrg.). Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchh., 1916. M. 1.50.
M. J. bin Gorion, Der Born Judas. Legenden, Märchen und Erzählungen 1. Bd. Leipzig, im Inselverlag. M. 4.50.
Harold M. Wiener, the date of the exodus (Reprint from Bibliotheca Sacra).
Walter Schwenzner, Das geschäftliche Leben im alten Babylonien (Der alte Orient 16. Jahrg. Heft 1). Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B. 1916. M. —60.
M. Horten, Die religiöse Gedankenwelt der gebildeten Muslime im heutigen Islam. Halle a. S., Max Niemeyer, 1916. M. 6 —.
*S. Landersdorfer, Sumerisches Sprachgut im Alten Testament (Beiträge zur Wissensch. vom Alten Testament hsgb. von Rudolf Kittel, Heft 21.). Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B., 1916. M. 4 —.
*Zeitschrift für Kolonialsprachen 1916. Bd. VII, H. 1.
*Paul Brönnle, Türkischer Sprachführer. 1916, Hesse & Becker, Leipzig. M. 1.25.
F. Frech, Der Kriegsschauplatz in Armenien und Mesopotamien (Die Kriegsschauplätze, hrg. von Alfred Hettner, 25. Heft) B. G. Teubner, Leipzig 1916. M. 2,40.
N. Messel, Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie (Beihefte zur Zeitschr. f. d. alttest. Wissenschaft. 30). Alfred Töpelmann, Giessen, 1915. M. 6.50.
Walter Eichrodt, Die Quellen der Genesis von neuem untersucht. Beihefte zur Zeitschrift f. d. alttestamentl. Wissenschaft 31) Alfred Töpelmann, Giessen, 1916. M. 5.20.
Walter Bauer, Pea (Die Mischna hrg. v. G. Beer und O. Holtzmann I. Sedr. Zeraim. 2. Traktat), Alfred Töpelmann, Giessen 1916. M. 4 —.
Karl Albrecht, 'Orla (Die Mischna, hsg. von G. Beer und O. Holtzmann I. Sedr. zeraim. 10. Traktat) 1916 Alfred Töpelmann, Giessen 1916. M. 2.40.
Nivard Johann Schlögl, Die heiligen Schriften des Alten Bundes. III. Bd. 2. Teil: Das Buch Ijjob. Orion-Verlag, Wien, 1916. M. 5 —.

Mit zwei Beilagen von der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.



